

الدكتور مصطفى مرتضى على محمود

المثقف والسلطة

دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من

١٩٧٠ - ١٩٩٥



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عمارة هزيم

المثقف والسلطة
دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من
١٩٩٥ - ١٩٧٠

المتقف والسلطنة

دراسة تحليلية لوضع المتقف المصري في الفترة من

١٩٧٠ - ١٩٩٥

الدكتور مصطفى مرتضى على محمود

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدالله غريب

الكتاب : المثقف والسلطة

دراسة تحليلية لوضع المثقف المصرى

فى الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٩٥

المؤلف : مصطفى مرتضى على محمود

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبدہ غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ شارع كامل صلقى الفجالة (القاهرة)

رقم الإيداع : ٩٨/٢٥٤٨

التقسيم الدولى : ISBN

977-303-006-7

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء.. إلى

من أضاءوا لى شمعة فى ايام مظلمة

أبى.. أمى. اخوانى

زوجتى...

نورا...

ساندى...

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
---------	------------

الفصل الأول

إشكالية تعريف المثقف

- أولا : مقدمة حول موضوع الدراسة وأهميته (على المستوى العالمى والإقليمى والمحلى)
- ثانيا : مفاهيم الدراسة : رؤية نظرية ومنهجية:
- ١- مفهوم المثقف : التحديد الفردى لتعريف المثقف
- ٢- التحديد الاجتماعى لمفهوم المثقفين
- ٣- مفهوم السلطة

الفصل الثانى

العلاقة بين المثقف والسلطة فى المجتمع المصرى (البحث عن إطار نظرى ملائم)

- أولا : المدخل الماركسى التقليدى
- ثانيا : الاتجاه الفينومينولوجى
- ثالثا : الاتجاه الاثنوميثودولوجى
- رابعا : مدرسة فرانكفورت النقدية .
- خامسا : الهرمنىوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم.
- سادسا : مدرسة التبعية (المقولات الاساسية)
- سابعا : مدخل أسلوب الانتاج والتكوين الاجتماعى.
- خاتمة : رؤية نقدية.

الفصل الثالث

الدراسات السابقة: حول المثقف والسلطة

(رؤية نقدية)

أولا : البحوث والدراسات العالمية.

ثانيا : البحوث والدراسات القومية.

ثالثا : البحوث والدراسات المصرية.

خاتمة:

الفصل الرابع

التحولات البنائية وانعكاساتها على أوضاع المثقفين

المصريين تحليل بنائي تاريخي للفترة من ١٩٥٢ -

١٩٧٠

مقدمة :

أولا : طبيعة العلاقة بين المثقف المصرى والسلطة : تحليل

بنائي - تاريخي لفترة ما قبل ١٩٥٢.

ثانيا : ثورة يوليو ١٩٥٢ والتحولات المجتمعية الاقتصادية

والسياسية والاجتماعية والثقافية وانعكاساتها على

وضع المثقف المصرى.

ثالثا : التحولات الثقافية والايديولوجية وتغير أوضاع

المثقف المصرى (العلاقة بين المثقف والسلطة) من

١٩٥٢ - ١٩٧٠

رابعا : المثقفون المصريون والسلطة السياسية مظاهر

التأييد وأساليب المواجهة من ١٩٥٢ - ١٩٧٠

خاتمة.

الفصل الخامس

التحولات البنائية وتأثيرها على طبيعة العلاقة بين الدولة

والمتقف المصرى (١٩٧٠-١٩٩٠)

تمهيد.

أولاً : التحول الى الانفتاح (التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية).

ثانياً : ملامح البنية السياسية فى السبعينيات والتحول الى التعددية.

١- التعدد الحزبى المقيد فى ظل رأسمالية الدولة التابعة.

٢- تفاقم التناقضات الطبقية وظهور الحاجة الى التعددية الحزبية.

٣- إشكالية الديمقراطية والعلاقة بين المتقف والسلطة.

ثالثاً : التحولات الاقتصادية وتغير أنساق القيم الاجتماعية والثقافية.

دور الدين كأيدولوجيا فى فترة السبعينيات.

تعقيب:

خطة الدراسة الميدانية

أولاً : أهداف الدراسة.

ثانياً : عينة الدراسة (حجمها وأسلوب اختيارها ومبرراته).

ثالثاً : أدوات تحليل البيانات الميدانية ومعالجتها.

التحليل الرأسى.

التحليل الأفقى

الفصل السادس

الديموقراطية بين الواقع والممكن

تحليل (لرؤى المثقفين المصريين)

تمهيد : حول إشكالية الديمقراطية

أولا : حول مفهوم الديمقراطية

ثانيا : محددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية

ثالثا : المثقفون والقرار السياسى (الفجوة بين المثقفين والدولة).

رابعا : دور المؤسسات الرسمية فى تشكيل الوعي الثقافى والسياسى للجماهير.

المؤسسات التربوية

المؤسسات الدينية

وسائل الاعلام

خامسا : إشكالية التحول الديموقراطى فى مصر ودور مؤسسات المجتمع المدنى والجمعيات الأهلية والشعبية.

مناقشة ختامية وتحليليه

الفصل السابع

تغير وظائف الدولة وقضية العدالة الاجتماعية

تحليل (لرؤى المثقفين المصريين)

تمهيد : حول مفهوم العدالة الاجتماعية وأشكاليتها

أولا : حول مفهوم العدالة الاجتماعية وموقف التيارات الفكرية المختلفة

ثانيا : موقف التيارات الفكرية من قضية العدالة الاجتماعية خلال المرحلة الناصرية من ٥٢ - ٧٠
ثالثا : الانفتاح الاقتصادى وقضية العدالة الاجتماعية وتحولات الاقتصادى المصرى نحو الخصخصة.
رابعا : العدالة الاجتماعية بين السياسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدنى ودور المثقف المصرى.
خاتمة تحليلية:

الفصل الثامن

إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر المصرى
(جوانب الانفصال والتكامل)

تمهيد : حول إشكالية الأصالة والمعاصرة.
أولا : حول مفهوم الأصالة والمعاصرة عند التيارات الفكرية المختلفة.
ثانيا : إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر المصرى , الأبعاد المحلية والعالمية.
ثالثا : تطور أشكال التعبير الدينى غير الرسمى ودور المؤسسات الدينية الرسمية فى تنمية الوعى الفكرى والدينى.
رابعا : التغلغل الثقافى وإشكالية الأصالة والمعاصرة والبحث عن نموذج حضارى , (رؤية مستقبلية).
رؤية إستشرافية

أولا : المراجع العربية.

ثانيا : المراجع الانجليزية.

الفصل الأول

إشكالية تعريف المثقف

محتويات الفصل

أولاً : مقدمة حول موضوع الدراسة وأهميه على المستوى العالمى والإقليمى والمحلى.

ثانياً : مفاهيم الدراسة: رؤية نظرية ونتهجية:

١- مفهوم المثقف : التحديد الفردى لتعريف المثقف.

٢- التحديد الاجتماعى لمفهوم المثقفين.

٣- مفهوم السلطة.

أولاً : موضوع الدراسة وأهميته على المستوى العالمى والاقليمى والمحلى:

يكاد ما يقارب قرنا من الزمان يمر على الوطن العربى الآن بعد استشعاره لتأخره التاريخى وإفاقته على حالة الدونية الحضارية التى يعيشها ، خلال هذه الفترة الطويلة تبلورت العديد من الرؤى والتيارات الفكرية والمذهبية التى حاولت تشخيص هذا الواقع الجديد وتشريحه لتبين مكامن النقص وأستشراف الحلول ، فقد ظهرت إلى الوجود تيارات فكرية وممارسات متنوعة بدءا من الحركات الأصولية بمختلف ألوانها مرورا بالليبرالية ودعاه التقنية وصولا إلى التيارات القومية والاشتراكية.

لقد كان هم كل هذه التيارات إستدراك التخلف التاريخى وتحقيق التقدم المنشود الذى يعيد للأمة العربية مكانتها ودورها فى التاريخ الحديث . الا أن العديد من الظروف والعوامل تضافرت لتجعل الاختيار صعبا وعسيرا أمام كل تيار من هذه التيارات . من هذه العوامل ما هو خارجى ومنها ما هو داخلى ، بعضها موضوعى يعود إلى طبيعة البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وبعضها ذاتى يعود إلى التصورات والارادات والافراد. وأذا كنا نحاول التمييز بينها فليس ذلك الامن قبيل التصنيف فى سبيل الفهم . لان هذه العوامل متداخلة ومتشابكة فيما بينها . ولعل أعتى هذه العوامل تمثل فى ان عملية الاستنهاض لم تكن تتوقف فقط على الأستعداد الذاتى وعلى حسن النية وصفاء الإرادة ، بل كذلك على وجود واقع عالمى جديد انتقل فيه مركز الثقل والقرار من العالم العربى ذاته إلى المنطقة الحضارية الاوروبية .

إذ أفاق الوطن العربى على توازن عالمى جديد سلب العالم العربى حريه القرار وحريه الوجود . هذه السيطرة لم تكن سيطرة على الإرادة السياسية العربية فقط ، بل كانت سيطره سياسيه وأستغلالاتا اقتصاديا وأستتباعا ثقافيا وفكريا ، ورغم أشكال المقاومة التى أبدتها الأمة العربية قطريا وقوميا للخروج من التخلف

وتحقيق الاستقلال السياسى والتحرر الاقتصادى والثقافى ، الا أن تلك المقاومة قد باءت بالفشل .

وهكذا ظلت الأمة العربية تتراوح فى محاولتها بين الرغبة فى التحرر والنهوض وواقع السيطرة العالمية الذى تتجدد أشكاله ومحاولاته باستمرار^(١).

فعلى المستوى الاقتصادى :- تعثرت محاولات التنمية الاقتصادية لأنها حدثت فى الأغلب الأعم ضمن نموذج رأسمالى مشوه يكرس التبعية بدلا أن يكسر طوقها وتزايدت مديونية الوطن العربى فى الفترة الاخيرة بشكل مهول ، وأرتفعت معدلات التضخم بسبب ارتباط الاقتصاديات العربية بالسوق الغربية بل وتعثرت سياسته التكامل بين الاقتصاديات العربية بسبب ولاء كل منها للاقتصاد الرأسمالى ، فلم تنشأ السوق العربية المشتركة التى كان من الممكن أن تكون إحدى أدوات التحرر الاقتصادى . بل إن الغرب الرأسمالى نجح فى تحويل الموارد الاقتصادية العربية الى أداة للسيطرة على الدول العربية، بالاضافة الى سعى الدول الرأسمالية الغربية الى اجهاض معظم محاولات التصنيع للتنمية التى سعت هذه البلدان العربية الى تحقيقها من أجل التخلص من سيطرته والاستغلال الاقتصادى الذى تعرضت لهما طوال المراحل التاريخية ، لأن سيطرته الاقتصادية الغربية لا تسمح الا بانتاج ما يغدو لها عناء مكلفا . وهكذا لم تستطع الدول العربية ان تطور الانتاج الفلاحى وتحقيق الامن الغذائى لشعوب تتزايد نسبيتها السكانية تزايدا متسارعا، وبذلك ظلت اقتصاديات العالم العربى تتخبط بين التبعية الاقتصادية والتكنولوجية والمالية والنقدية للاقتصاديات الغربية ، وأصبح الاقتصاد العربى كله تحت رحمة صندوق النقد الدولى باعتباره إحدى آليات التبعية الاقتصادية ، والذى استطاعت القوى الاوروبية الرأسمالية الغربية من خلاله السيطرة على الفائض

^(١) مجلة الوحدة، مهام المثقف العربى وتحديات المرحلة الراهنة، المجلس القومى للثقافة العربية، العدد ٦٦

مارس ١٩٩٠، ص ٣-٤.

الاقتصادى المنتج محليا فى البلدان العربية المتخلفة وتحويله الى العواصم
الرأسمالية الغربية المتقدمه صناعيا.

اما على المستوى الاجتماعى :- فقد أدى التدخل المباشر للغرب والسيطره
الاقتصاديه إلى خلل كبير فى التوازن بين القطاعات الاجتماعيه مما أذكى التفاوت
الانتاجى بين القطاعات والجهات وتسبب فى استفحال الفقر وارتفاع معدلات الهجرة
الداخلية والخارجية ، وقد أدى هذا التفكك العشوائى لجسم المجتمع العربى إلى
تعميق الهوة بين الطبقات وتفسخ قيم التعااضد والتماسك الاجتماعى وعلاقاته التى
كان المجتمع العربى التقليدى قائما عليها ، فتفككت البنيات الاجتماعيه التقليديه
كالأسرة والقبيله وحصل نوع من المسخ الاجتماعى انعكس على الانسان العربى
ونشأت التجمعات السكنيه الهجينه فى المدن التى داهمها الاكتظاظ ومايرتبط به من
عنف وانحراف . مما اعطى للواقع الاقتصادى العربى صورته رأسماليه همجيه
لا تعرف العقله ولا التخطيط العقلانى ، وبالتالي فقد أرتبطت علاقات الاستغلال
والتبعيه التى مارستها القوى الاوروبيه الرأسماليه ولازالت تمارس على مجتمعات
العالم الثالث بعامه والمجتمعات العربيه والشرق أوسطيه بخاصه ، على تغير
ملاحح الخريطه الطبقيه والاجتماعيه فى هذه المجتمعات ، مما أدى الى تشوه
أنساق القيم الاجتماعيه التقليديه التى كانت تمثل دعائم أساسيه فى تماسك هذه
البنيات التقليديه .^(١)

- أما الخريطه السياسيه العربيه :- فقد عرفت ترسيخ وتعميق الكيانات
القطريه واستفحال ظاهرة الصراع بين هذه الكيانات القطريه إما لاسباب تتعلق
بالحدود الموروثة عن الاستعمار او بسبب الصراعات المذهبيه او بسبب المحاور
والتحالفات . وان ممارسة السلطة التى كان من المفروض ان تتطور لتحقيق
الديموقراطيه والعداله الاجتماعيه على المستويين الاجتماعى والسياسى وفى اتجاه
نظم ديموقراطيه حقيقيه يقوم فيها الحكم على أساس سلطة الشعب التى تقوم على

^(١) المصدر السابق، ص ص ٥-٦.

حرية الاختيار والارادة ، فلم تحقق التطور المنشود . بل ان غياب الحريات الأساسية كحرية الاجتماع والانتماء وأنشاء الاحزاب والمنظمات وحرية الرأي والفكر ظل سمة اساسيه للحياة السياسيه العربيه الحديثه . هذا بجانب الطغيان السافر للمجتمع السياسى والعسكرى على المجتمع المدنى والمحلى .

هذه السمات التى لمسناها فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية انعكست بشكل مباشر فى المجال الثقافى والفكرى ، فالثقافة العربية بصفه عامه والثقافه المصريه بصفه خاصه تختنق اليوم فى المؤسسات الرسميه التى تحاول ترسيم الثقافه وتدجينها وتطويعها لخدمه مصالح وأهداف النظام السياسى القائم ومن ثم اصبحت الثقافه السائدة هى تلك التى تعبر عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعيه التى تتمتع بنفوذ اجتماعى واقتصادى وسياسى . وليست الثقافه الشعبيه أو الجماهيريه . والامر لم يقف عند حدود استتباع المجتمع المدنى للمجتمع السياسى والعسكرى ، بل تسعى السلطات الحاكمه الى أبتلاع الفكر والثقافه والعقل وإحاق ذلك كله بالدوله والسلطه ليصبح مجرد صدى لها وأداة تبرير وتسويغاً للممارسات السياسيه المختلفه ، فالثقافه الرسميه هى فى الأساس ثقافه تبرير وثقافه تسيير الأمر الواقع تفتقد البعد التحليلى والبعد النقدى الذى يسم كل ثقافه لا تدور فى ركاب السلطه وبالتالي هى ثقافه سلطويه مغلقه تفتقد كل بعد استراتيجى^(١) . وبذلك يتحقق للدوله هيمنتها الكامله عن طريق جهاز القمع الذى تحرسه ترسانة من القوانين المقيدة للحريات للعمل على تهميش الثقافه ودور المنقذين بأزاحه الاسئله الرئيسيه بعيدا جدا عن بؤرة الوعي الجماهيرى وإحلال أسئله جزئيه أوغيبه فى مجملها^(٢) . هذه بعض مظاهر الثقافه التى تسعى الأنظمه العربيه بصفه عامه ومصر خاصة لتسييدها وإشاعتها وتغذيتها وبنائها فى الجماهير لمواجهة أزمه مصداقيتها السياسيه والاقتصاديه والأيدىولوجيه وهى تستخدم لتحقيق ذلك مختلف

(١) محمود امين العالم, مفاهيم وقضايا إشكالية, دارالثقافه الجديده , الطبعة الاولى ١٩٨٩ ص١٩.

(٢) فريده النقاش , تهميش الثقافه , والهيمنه الثقافيه للشوره المضاده فى : ندوة قضايا المجتمع المدنى

العربى فى ضوء أطروحات جرامشى , مركز البحوث العربيه , القايره , ١٩٩٢, ص ٢٥٢.

وسائل الاعلام والتعليم والثقافة من إذاعه وتليفزيون ومسرح وسينما ومدرسه وكتاب وغير ذلك .

إنها محاوله لإشاعة الوعي الزائف ، وفى قلب الوعي الزائف يتحقق مايسمى بالغزو الثقافى فهذا الغزو ليس عملية خارجية فحسب كما يقال ، وانما هو كالتبعية السياسية والاقتصادية جزء من العملية الاجتماعية والأيدولوجية الداخلية بل هو وجه من أوجه هذه التبعية نفسها ، أنه إستحضار لكل القيم والتصورات الاغترابية المعادية لروح العقلانية والديموقراطية والنقد والابداع^(١) .

ويقول محمود أمين العالم^(٢) حسبى أن الخص هذه الأزمة بفقرة واحدة من تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان . وهى ان الرأى العام العربى يدرك ان الهزائم والانتكاسات التى لحقت بالأمه العربيه فى السنوات الاخيرة ليست قدرا محتوما وليست دلالة على عجز هذه الشعوب . وانما بسبب عجز الأنظمة وأن هذه الشعوب قد سجلت فى الماضى القريب انتصارات باهرة وقدمت أعز التضحيات . وان أهم أسباب الازمة الحاضرة هى التغييب القسرى للجماهير العربيه عن المشاركة فى تقرير مصيرها والإسهام فى صياغة حاضرها ومستقبلها والدفاع عن أوطانها وإن هذا التغييب يبدأ بمصادرة الحريات الأساسية للجماهير ، وينتهى بالانتهاك الفاضح لحقوق الانسان الفرد.

وأمام هذه اللوحة كان من الطبيعى أن تبرز إشكاليه علاقه بين المثقفين الذين هم (طلائع الوعي الاجتماعى على أختلاف أنتماءاتهم وأتجاهاتهم) وبين الأنظمة الحاكمة أو بين الثقافى والسياسى ، فالمثقف العربى المعاصر بصفه عامه والمثقف المصرى بصفه خاصه لا يخرج ولا يفلت عن الخصائص سابقه الذكر . بتأثيراتها وإنعكاساتها وتفاعلاتها وهى نفسها فى عمق الأعماق خصائص

(١) امينة رشيد ، أنطونيو جرامشى ، والهيمنة بين الأيدولوجى والسياسى ، قضايا فكرية ، الكتاب التاسع عشر ، ١٩٩٠ ، ص ١٤٣ .

(٢) محمود امين العالم ، مفاهيم وقضايا اشكالية ، مصدر سابق ذكره ص ٢٧ .

اجتماعية. انه ببساطه نتاج لحاله الأمية التى تبلغ نسبه كبيرة فى مجتمعاتنا ، نتاج لحاله الندين التى تتمثل فى الغالبية العظمى من جماهيرنا، نتاج لحاله التجزئه التى آلت اليها بلادنا وحاله التبعية الاقتصادية ومضاعفاتها السياسية والاجتماعية والثقافية ، نتاج لحاله التعددية الطائفية والمذهبية والعرقية ، نتاج لحاله التاريخ الحضارى المتنوع والمتراكم من عصور البابليين والفينيقيين والفراعنة والبربر الى العصر المسيحى وعصور الإسلام المتعاقبة بالغزوات الأجنبية المتتالية هذه الحالات وغيرها كثير ، تتفاعل مع بعضها البعض وتثمر فى النهاية تركيبة مميزة الخصائص التاريخية ، والأمر ذاته ينطبق على مقولات السلطة وأطروحتها والموقف منها وموقفها من الثقافة والمتقف عضويا كان أو تقليدياً^(١)

إن مازق العلاقة بين المتقف والسلطة سوف يظل قائما مادام المجتمع البشرى بحاجة إلى السلطة. وكل نجاح فى حل هذا المازق سوف يظل نسبيا حيث لا يخفى أن الإشكالية هنا تنشأ نتيجة الاختلاف فى الطبيعة ... طبيعة كل من الثقافة والسلطة.^(٢)

وتعد مشكلة بحثنا من المشكلات الثابتة على مر العصور ، فالعلاقة بين الطرفين هى علاقة تعارض أو تضاد فى كثير من الأحوال ، وهى علاقة تداخل أو ارتباط فى كل الأحوال. رجل السلطة يجد فى نفسه دائما قائدا للوركسترا الاجتماعى بكامله ، والمتقف وخصوصا المتقف العضوى الذى يقول به "جرامشى" لا يرى فى نفسه أقل من رائد من رواد التغيير الاجتماعى ، يزيد فى دوره أو ديمومته وقيمته أحيانا على رجل السلطة أو رجل السياسة العملية الذى يحاول أن يغتصب لنفسه وبحكم موقعه فى السلطة وبوسائلها حتى إحتكار الريادة والقيادة وتوجيه الحاضر ، والمستقبل.

(١) غالى شكرى ، المثقفون والسلطة فى مصر ، مؤسسة أخبار اليوم ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٥٢ .

(٢) السيد محمد حسن الأمين ، تحليلات أزمة المثقف والسلطة فى الواقع العربى والإسلامى ، مجلة المنطق

، العدد ٩٩ ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص ١٥ .

فاين الوهم والحقيقة إذن فى هذا الصراع بين الطرفين وما هى طبيعة العلاقة بينهما فى الواقع؟ وهل تغير العصور المتعاقبة من جوهرها أو من أشكالها فحسب ؟.. وما هو الدور الحقيقى للمثقف فى مجتمعنا النامى والمتخلف- أو الباحث عن مشروع للنهضة - فى ضوء هذه العلاقة المتعارضة بين طبيعة كل من المثقف وطبيعته رجل السلطة ؟ انها إشكالية لا بد من مناقشتها وتحليل عناصرها وقياس أبعادها وامتحان تأثيراتها المختلفة فى الواقع المصرى عبر مراحلها المختلفة وتحديدًا من عام ١٩٧٠-١٩٩٠ .

ومن ثم فان إشكالية البحث تفرض علينا منذ البداية ان نحدد من هو المثقف وإلى أى مدى يمكن أن نتبنى مفهومًا إجرائيًا للمثقف المصرى يتناسب وخصوصية المجتمع المصرى (البنائية والتاريخية).

ثانيا : مفهومات الدراسة : رؤية نقدية :-

أولا مفهوم المثقف : ليس من اليسير تعريف هوية المثقف وتحديدًا بشكل واضح ودقيق. والسبب فى ذلك هو اختلاف مفهوم المثقف من لغة إلى أخرى وأختلاط هذا المفهوم بغيره من المفاهيم المتقاربة منه او المتداخلة معه، فضلا عن تعدد وجهات النظر التى يعالج مفهوم المثقف فى ضوءها ولذلك يختلف الباحثون فيما بينهم حول تعريف المثقف ، ولا يكاد ينعقد اتفاق حول هذا المعنى. وبالتالي تتعدد وتتوعد التعريفات التى يطرحونها فى هذا المجال^(١) . وهذا لأن المفهوم محاط بالغموض مما عمل على إثارة المناقشة حول معناه ودوره وتقييمه ووظيفته وأهدافه^(٢) . ومجرد القول بان هناك محاولة لتعريف المثقف فان هذه المحاولة تثير فى حد ذاتها تعدد وجهات النظر وتتوعد الرؤى حول كل من معناه

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل ، مجلة الوحدة ، العدد ٦٦ ، مارس ١٩٩٠ ، ص ١٤٧ .

(٢) محمد احمد اسماعيل، دور المثقفين فى التنمية السياسية دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة ١٩٨٥ ج١، ص ٤٩ .

وتقييمه وتشخيصه^(*) . لذلك ينبغي علينا أن نحدد طبيعة هذا المفهوم كما جاء في أدبيات تعريفه على المستوى الفردي ثم نناقش بعد ذلك تشخيص التكوين الإجتماعي للمثقفين وطبيعته.

أولاً : تعريف المثقف في أدبيات علم الاجتماع:

استخدمت في التراث العربي والإسلامي كلمات عديدة ، للإشارة الى معنى المثقف مثل (صاحب القلم - الفقيه - العلامة - الشاعر - الفيلسوف - الحكيم - الشيخ) وهنا يشير ابن خلدون الى ان حظ أهل الفكر أو أهل القلم يتسع أو يضيق طبقاً لدرجة الأزدهار والاستقرار في مجتمعهم ولكن نون الاخلال بجوهر وظائفهم الاجتماعية ، حيث يقول ابن خلدون في ذلك " أعلم ان السيف والقلم كلاهما آله لصاحب الدولة يستعين بها على أمره - الا ان الحاجة في أول الدولة إلى السيف مادام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم ، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط ومنفذ للحكم السلطاني . والسيف شريك في المعونة كذلك في آخر الدولة ، حيث تضعف عصبيتها . وأما في وسط الدولة فيستغنى صاحبها بعض الشيء عن السيف لانه قد تمهد. أمره ولم يبق همه الا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدولة وتنفيذ الاحكام . والقلم هو المعين له في ذلك ، فتعظم الحاجة الى تصريحه ، وتكون السيف مهملة في مضاجع أعمادها الا اذا أنابت نائبه او دعيت الى سد فرجه ، ومما سوى ذلك فلا حاجة اليها ، فيكون أرباب القلم في هذه الحالة اوسع جاهاً وأعلى رتبة ، وأعظم نعمه وثروره ، وأقرب من السلطان مجلساً وأكثر اليه تردداً ، وفي خلواته نجياً ، لانه حينئذ آله بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه والنظر الى أعطافه ، وتنقيف أطرافه

مزيداً من التفاصيل حول تعريف المثقف انظر:-

(*) Burns , James, Macgregor , Leadership , Harper colphon Book, Harper, Row, publishers , New York , London , 1978, P. 141.

Lipset, S. M, and Dobson, Richard. B, " The Intellectual as critic and the rebel : with special Reference to the united states and the Soviet union ", Daedalus, Journal of the American Academy of arts and Sciences, U. S. A., summer,1972. P. 137.

والمباهاه بأحواله.^(١) وحديثا شاع استخدام كلمات المتعلم - والمتقف والأديب والعالم والفنان لتدل على الشيء نفسه تقريبا . وفي اللغات الأوروبية الحديثة استخدمت أيضا كلمات عديدة لمن صناعته الأساسية هي الفكر والإنتاج الثقافى منها المتعلم (Educated) والدراسى المتمرس (Scholar) والمتقف المطلع (Cultured) والمتقف النشيط (Intellectual) هذه الكلمة الأخيرة هي الأكثر شيوعا والأقرب للمصطلح العربى ، وتختلط فى اللغات الأوروبية كلمتا (Intelligensia) و (Intellectual) فى كثير من الكتابات أو أحيانا نرث فى كثير من الكتابات العربية هذا الخلط بين الكلمتين : فالانتلجنسيا مدلول تاريخى - إجتماعى محدد يشير الى المتعلمين تعليما عاليا حديث من (الأطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين والصحفيين والكتاب والعلماء فى روسيا القيصريّة وأوروبا الشرقيّة) ، سواء كانوا مشغولين بالفكر أو عدمه وسواء كانت لهم اهتمامات عامة خارج مهنتهم وتخصصاتهم أو لم تكن^(٢)

وفى اللغات الأوروبية الحديثة نجد عددا من التعريفات للمتقف، حيث يرى "ماكس فير" أن المتقف هو الشخص الذى تمكنه صفاته الخاصة من النفاذ الى منجزات لها قيمة ثقافية كبرى ، ويرى ، "بارسونز" ان المتقف هو الشخص المتخصص فى أمور الثقافة ويضع إعتباراتها فوق الإعتبارات اليومية المعتادة ، بينما يرى "لويس فويير" أن المتقف هو المتعلم والمهني من الطبقة الوسطى الذى يختلف عن يعمل بالصناعة والتجارة من الطبقة العليا والطبقة الدنيا. بينما يرى إدوارد شيلز " ان المتقف هو الشخص المتعلم الذى لديه طموح سياسى إما مباشرة بالسعى لى يكون حاكما لمجتمعه ، او طموحات غير مباشرة للسعى الى صياغة

(١) ابن خلدون ، مقدمه ابن خلدون ، الفصل الخامس والثلاثون فى التفاوت بين مراتب السيف والقلم فى الدول ، أنظر : طبعه دار القلم ، بيروت ، ص ٢٥٧ .

(٢) سعد الدين ابراهيم : المفكر والأمير ، دراسة فى تجسير الفجوة بين صانعى القرارات والمفكرين ، فى ندوة الانتلجنسيا العربية ، عمان ، ١٩٨٨ ، ص ٥٥٣ .

ضمير مجتمعة والتأثير على السلطة السياسية في صياغة القرارات الكبرى . ويرى أيضا ان المثقف هو الذى يستخدم فى اتصالاته وتعبيراته رموزا مجردة عن معظم أعضاء المجتمع وبذبذبه أعلى نسبيا تتعلق بالإنسان والمجتمع والكون ويشير الى أنه بسبب العدد الفقير نسبيا للمثقفين فى الدول النامية فان الأشخاص ذوى التعليم الحديث والمتقدم يجب أن نعتبرهم طبقة مثقفة^(١) . أنه رغم هذا التعريف فاننا لا نوافق " إدوارد شيلز " على أن المثقفين طبقة بل أننا نعتقد أنهم فئة أو شريحة اجتماعية متباينة ومختلفة موزعه على مختلف الطبقات.

وينطلق Lipset " من نفس الأساس وإن كان قد أضاف فى تعريفه بين الوظائف المتباينة للمهن الثقافية ويعرف "Lipset" المثقف قائلًا اننى سوف أعرف المثقفين بصورة مستقلة عن انتماءاتهم أو ارتباطاتهم الاجتماعية ومنفصلة عن نزعاتهم السياسية ، فالمثقفون هم الأشخاص الذين يمكن ان ننظر اليهم مهنيًا باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة فى انتاج الافكار (كالباحثين والصحفيين والعلماء ... الخ)^(٢)

ويلاحظ فى هذا التعريف الذى ساقه ليبست Lipset لمفهوم المثقفين أنه يكشف لنا عن العديد من القضايا التى تسهم فى صياغة مجموعة من التساؤلات مثل ماهو بالضبط الموقع الذى يحتله المثقفون فى المجتمع ؟ ثم ماهى العلاقة القائمة بين مواقعهم التى يشغلونها فى المجتمع ورؤاهم السياسية ؟ وماهى المداخل التاريخية التى قد تكشف عن كثير من هذه القضايا؟

(١) نفس المصدر، ص ٥٤٤

(٢) مزيداً من التفاصيل حول مفهوم المثقف انظر:-

Ale ksander Gella (Editor), The Intelligensia and the Intellectuals: theory, Method and case study. New York : sage studies in International sociology, 1976, PP, 10 - 40.

Edward shils " the Intellectuals and the powers and other Essays (chicago : university of ch ٢٩ - ٢٧ .PP , ١٩٧٢ (sserp ogaci

(٢) محمد احمد اسماعيل، مصدر سابق ص ٥١.

ويقترَب من هذا المفهوم والتعريف "بوتومور" (*) الذى أشار الى ان المثقفين عبارة عن جماعة صغيرة تتألف من أولئك الذين يسهمون مباشرة فى نقل ونقد وابتكار الأفكار ، وهى عبارة عن الفنانين والفلاسفة والعلماء والمؤلفين والمفكرين والمتخصصين فى النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين . (١)

ورغم وجاهة هذه التعريفات الا أنها انطلقت من المدخل الثقافى فى تعريفها للمثقف وتجاهلت تماما البعد الاجتماعى أو الإطار الاجتماعى للمثقف . وعليه فمن المفيد عرض بعض النماذج التى اهتمت بالبعد الاجتماعى فى تعريف المثقف فيذهب "سارتر" (*) . إلى أن المثقف هو الانسان الذى يدرك ويعى التعارض القائم فيه وفى المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب عليها من ضوابط ومعايير) وبين الايديولوجيا السائدة مع (منظومتها من القيم التقليدية) فان المثقف عند "سارتر" هو الشاهد على المجتمعات الممزقة التى تنتجها لانه يستبطن تمزقها بالذات وهو بالتالى ناتج تاريخى ، وبهذا المعنى لايسع أى مجتمع أن يتنمر ويتشكى من مثقفيه دون أن يضع نفسه فى قفص الاتهام لان مثقفى هذا المجتمع ما هم الا من صنعه وتاريخه . (٢)

أما فويير "Feuer" . (٣) فقد اكد بدرجة أكبر على الأبعاد الاجتماعية فى تعريفه للمثقف حيث أوضح أن مصطلح المثقف قد أخذ معنيين مختلفين : الاول : المثقف هو الشخص الذى تمتد افكاره إلى نطاق أبعد من نطاق مهنته ، وحيث

(*) مزيداً من التفاصيل حول تعريفات المثقف أنظر:

بوتومور ، الصفوة والمجتمع ، دراسة فى علم الاجتماع السياسى ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٦٨ .

(١) نفس المصدر، ص ٥٢

(٢) مزيداً من التفاصيل حول تعريف المثقف عند سارتر:

جان بول سارتر ، دفاع عن المثقفين ، ترجمة ور طرايشى ، منشورات كلية الاداب ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ص ٣٠ - ٣٣ .

(٣) أنظر: غالى شكرى، المثقفون والسلطة فى مصر، مصدر سابق

(3) Lewis, Feuer, S., Ideology and The Ideologists, Basil Black well, Oxford, 1975, PP. 202 - 205.

يطمح بشكل دائم إلى الاهتمام بالقضايا والمشكلات الحقيقية والنهائية انطلاقاً من خبرته الذاتية أو يشير مصطلح المثقف الآخر : إلى انه الشخص الذى لديه اهتمام والتزام بقضايا المجتمع والتزام أيضاً بانتقاد المجتمع والنظام الاجتماعى فهم يعتبرون أيديولوجيين أكثر منهم فلاسفة ، أى المثقفين فلذا فهم يهتمون بالدرجة الاولى بالافكار كأسلحة أكثر من اهتمامهم بحقيقة الاشياء ، إن المثقفين فى تصور " فويير " هم حاملو الايديولوجيا أى أن العلماء والباحثين يخرجون من نطاق هذه الفئة ، كما أن مفهوم المثقفين لايتساوى مع الاشخاص المتعلمين ، فمعظم المهندسين والمحاسبين وعلماء الفيزياء والرياضة لا يعدون من المثقفين ، فهل المثقفون هم الذين يهتمون بالاصلاحات الاجتماعية ؟

يجيب " فويير " قائلاً إن الكثير من الاشخاص كالمحامين وعلماء الاقتصاد الذين يقدمون العديد من الاصلاحات على أساس من خبرتهم المهنية لا يعدون من المثقفين ، فما الذى يمثل أذن السمة المحددة للمثقف؟ ان المثقف هو الشخص الذى يملك على الاقل قدراً من المعرفة والأفكار والذى يكون مكرها عاطفياً على تحدى العالم الذى يعيش فيه^(١) .

وفى نفس الاتجاه يشير " هشام شرابى "^(٢) إلى أن ما يميز المثقف فى أى مجتمع صفتان أساسيتان هما الوعي الاجتماعى الذى يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياها من زاوية شاملة . وتحليل هذه القضايا على مستوى نظرى متماسك، وكذلك الدور الاجتماعى الذى يمكن لوعيه الاجتماعى أن يلعبه بالاضافه إلى القدرات الخاصة التى يضيفها عليه أختصاصه المهنى أو كفاءته الفكرية ، وعليه فالتعليم حتى وأن كان جامعياً ، لا يضيف على الفرد صفه المثقف بصوره آليه فالعلم ما هو الا إكتساب موضوعى ولا يشكل ثقافه فى حد ذاته ، أنه يصبح ثقافه

(١) محمد احمد اسماعيل، مصدر سابق، ص ٥٤

(٢) مزيداً من التفاصيل حول تعريف المثقف انظر:-

Lewis, Feure, S. op cit, p.204

(٣) هشام شرابى ، مقدمات لدراسة المجتمع العربى ، الاهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٠ .

بالمعنى الشامل إذا توفر لدى المتعلم الوعي الاجتماعي، تلك العامل الذاتى الذى من خلاله فقط يصبح الفرد مثقفا حتى ولو لم يكن يعرف القراءة والكتابة.

وفى نفس السياق يعرف " برهان غليون"^(١) . المثقفين بانهم تلك المجموعة من الناس والتى تتميز عن غيرها بانها تجعل من التفكير فى الواقع العربى والمصلحة العامة عموما أحد همومها الرئيسية وتشارك فى الصراع الاجتماعى والسياسى من أجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التى تراها مشاركة وقد تتخذ أشكالا مختلفة سياسيه وفكريه ، وهو ما يتفق ومفهوم الانتلجنسيا الكلاسيكى الذى عرضنا له سابقا ويعنى أن هذه المجموعة ليست طبقة واحدة بالضرورة ولافئة مثقفة الاهداف والآراء ولاهى مجموعته حزبيه أو فكريه أو سياسيه ، كما انها لاتعنى أولئك الذين يمارسون مهنة الكتابة أو الأدب وأصحاب العلم، وإنما هى مكانة إجتماعية سياسيه أو وظيفة فى النظام الاجتماعى يقوم بها جمع متميز من حيث الأهداف والعقائد والأصول الاجتماعية من مفكرين وغير مفكرين وهذا يعنى بالضرورة أن لهذه المجموعة المتنوعة موقفا سياسيا وممارسه سياسيه إيجابيه سواء تمت هذه الممارسه من خلال العمل الحزبى أو خارجه .

فى حقيقة الامر عندما نناقش مفهوم المثقف عند" برهان غليون " نجده يؤكد ان المثقف الساكن الذى لايهتم بالصالح العام لايدخل ضمن فئة المثقفين ، وإن شرط الحديث عن المثقفين كفته متميزه هو وجود الاهتمام السياسى عند هؤلاء ، سواء كانوا مفكرين أو مديرين أو سياسيين أو مهندسين أو مهنيين كالأطباء ...الخ هذا بالضبط هو المعنى الكلاسيكى لكلمة "الانتلجنسيا" فهو لايصبح كذلك حسب مفهوم " برهان غليون" الا اذا حقق الشرطين المذكورين وهما القيام بممارسة منظمة للتفكير فى الواقع الاجتماعى السياسى ، والمشاركة فى تغييره ، هما خاصيتان مترابطتان . وهذا الهم الواحد وليس التكوين الواحد ، هو الذى يوحد هذه

^(١) برهان غليون ، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع ، دار الاجتهاد، العدد الخامس ، بيروت، ١٩٨٩،

الفئة المقسمة ماديا وسياسيا ويجعلها مركز تداول قويا للأفكار والرؤى ، فيما بينها ويخلق لديها فى نفس الوقت إطارا واحدا فى التفكير وطرح المسائل ومواجهة المشكلات وفى هذه اللحظة تكون الانتلجنسيا قد وصلت إلى قمة الدور الذى يمكن أن تلعبه فى المجتمع ، وبهذا المعنى فإن الدور الأكبر هى أن تبلور الرؤى والأفكار والخطط والاستراتيجيات الممكنة لكل أطراف الصراع الاجتماعى معا وأن تسمح بتجاوز هذه الرؤى الجزئية فى الوقت نفسه وتوحيدها فى تيارات قوية قابلة للحوار وللتفاهم فيما بينها ثم التوصل إلى مواقف اجتماعية موحدة.

ويشير "طه حسين" إلى أنه ليس كل متعلم مثقفا بالمعنى الدقيق للكلمة ، فالمثقف هو الشخصية العصرية بما تمتاز به من تهيو الطبع والعقل لقبول المعرفة ، مهما تختلف فروعها ، ومهما تكن مآلتها ، ويحدد تبعه هذه الشخصية بالقياس الى البيئة التى يعيش فيها بمقدار ما يكون لها من حظ فى الثقافة أو حظ فى العلم أو حظ فى كليهما وذلك أن الإنسان لا يحسن العلم ليجعله شيئا بينه وبين نفسه دون أن ينفع به أحدا من الذين يعيشون معه فى بيئته أو وطنه ، وإنما يحسن العلم والثقافة ليكون مصباحا يضيء لمن حوله من الناس سبيل الحياة وسبيل الرقى وسبيل المعرفة أيضا ، وهنا يقول " طه حسين " أنى معجب بهؤلاء المثقفين من المصريين، فهم قد بذلوا الجهد ، وأحتملوا من العناء ، مالا يشعر به المعاصرون لهم وما سيقدره لهم التاريخ حق قدره ، نشأوا فى بيئة معادية للثقافة أشد العداء ، ممانعه لها أشنع الممانعة ، وقد بدأوا بأنفسهم محرروها من كثير من التقاليد الثقيلة الفادحة حتى عدت لهم بيئتهم شذاذا وقاومتهم الوانا من المقاومة فلم يهنوا ولم يضعفوا وإنما مضوا أمامهم لا يلوون على شيء حتى كتب لهم النصر ، قاومهم الشعب لأنه لم يفهم عنهم وقاومهم السلطان الظاهر لأنه أشفق منهم ، وقاومهم السلطان الخفى لأنه رأى فيهم قادة الحرية والهداه الى الاستقلال، وقد ادر كنا هذا العهد الذى لم يكد ينتهى بعد ومائزال فى أعقابته ونشهد بعض أثاره والذى التقى فيه جيلان من المثقفين : أحدهما الجيل القديم الذى كان يتخذ الأدب وسيلة الى العيش وكسب القوت ، ثم الى كسب الثروة والحظوة عند الكبراء وأصحاب السلطان وعند الاغنياء والموسرين ، مهذرا فى سبيل هذا كله بل فى سبيل ما هو أيسر

من هذا كله كرامته وحرية ورأيه وشعوره أيضا ، والجيل الحديث الذى أثر الحرية والكرامة على كل شيء وتعرض فى سبيل الحرية والكرامة لكل شيء فلم يتخذ الألب سبيلا الى القوت ، ولا الى الثروة ولا الى الحظوة وإنما أتخذ سبيلا إلى لذته العقلية ومتعته الفنية وإلى إيقاظ الشعور ، وتبنيه الشعب الى حقه وواجبه ، وترقية الذوق ، وأذاعة هذه الحياة العقلية الجديدة فى مصر بوجه عام ، أدركنا هذا العهد الذى التقى فيه جيلان من المتقنين الألباء ، نزل أحدهما حتى عن رجولته فاصبح ظلا للمنع علىه بالقليل أو الكثير . ونزل أحدهما الآخر عن كل شيء فى سبيل هذه الرجولة ، فأضطرب الساده والقاده والأغنياء والمترفون لا إلى أن يكبروه ويقدروه ، بل أن يتملقوه ويترضوه ويصبحوا له ظلالات فى بعض الأحيان . وكان السبيل فى ذلك أن الجيل الحديث لم ير الألب عرضا من الأعراض أو سلعة من السلع يمكن أن تعرض للبيع وإنما رأى الألب صوره النفس وفيض العقل وخلاصة القلب^(١)

فى حقيقة الامر عند تحليل "طه حسين" فى تعريفه للمتقف نجده قد صنف المتقفين إلى نوعين فهناك المتقفون الذين ألتمسوا الحياة من العمل فى الدواوين والأتجار فى الاعمال الحرة ، وبيع الكلمة فى الصحافة . وهناك المتقفون الذين ثبتوا لمقاومة الشعب وتكر السلطان وكيد السياسة فأنتصرت أراؤهم ومقالاتهم على الرغم ما احتملوا من العنف وماخضعوا له من قمع فى حريتهم عن طريق السجون وألوان الخطر المختلفه .

ومن المتقفين الذين أكلوا بدرجة اكبر على الابعاد الاجتماعية فى تعريف المتقف " جواهر نهرو " والذي يرى أن المتقف بطبيعته لا يملك جوابا نهائيا على سؤال ولا يتصور مثل هذا الجواب النهائى ، ثم أن المتقف فى موقع السلطة ممزق : يراها غيره من الحكام كبيره ، يراها المتقف عاجزة ، فغير المتقف يترجم السلطة على أنها القوة فحسب ويريح نفسه ويتعب الآخرين والمتقف يرى

(١) طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، مطبعة المعارف ومكبتها بمصر ، الجزء الثانى ، ١٩٣٨ ، ص

السلطة وسيلة لتحقيق غايات مرجوة في العمل الاجتماعي والفكرى والسياسى .
والتأثير بطنىء بحكم الأحوال والأقال وربما الأحوال وهكذا يشعر المثقف الحاكم
أكثر من غيره بالفجوة الهائلة بين الفكره والعمل ، وبين الحلم وتحقيق الحلم . غير
أن ميزة " نهرو " كمثقف سياسى من طراز فريد هى أنه لم يجعل إشكاليته خاصة ،
بل وصل به الأمر حد تصديرها إلى أصدقائه من رؤساء الدول الأخرى ، ذلك أنه
كان يرى أن القضية ليست إشكالية مثقف أو إشكالية سلطة بل هى معايير واقع
مفروض وقائم بحاجة إلى تغيير ، أن " نهرو " مثقف إيجابى كان يحاول تغيير النمط
السلبى للسلطة وظل " نهرو " يواصل رفضه للسلطة من موقعه كمثقف وقائد
وزعيم^(١) .

وفى نفس السياق لابد وأن نشير الى اثنين من أبرز المثقفين الثوريين
والمناضلين من أجل التغيير الاجتماعى ومقاومة الاستعمار وتحقيق الاستقلال الذاتى
والارتباط الوثيق بال جماهير هما " ماوتس تونج وكاسترو " ومراجعة سريعة للتاريخ
يتضح لنا أنه من الصعب أن نجد نهضة واحدة من حركات النهضة التى عرفتها
الانسانية فى كل العصور وفى الأزمنة الحديثه خاصة قد قامت دون مشاركة
المثقفين بها وتوجيهها ، وان الحركات التقدميه فى القرن العشرين لم تكن فى
الواقع حركات بروليتاريه بل حركات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير
ويتحالفون معها . ويرى " ماوتس تونج " أنه بدون مشاركة المثقفين يكون النصر
فى أى ثوره مستحيلا ويضيف أنه يجب أن يكون لدينا جيش ثقافى لان هذا الجيش
ضرورى جدا لتوحيد صفوفنا وهزيمة العدو . وحول نفس المعنى يشير " كاسترو "
إلى أن الثورة فى البلدان المتخلفة والحركات الثورية المنادية بالتغيير الاجتماعى
والسياسى كانت أولا من صنع المثقفين والجماهير التى تثق بهم وليس من صنع
حركة العمال موضحا اهمية المثقفين ودورهم فى المجتمع الحديث سواء بالدول

(١) حمزه مصطفى ، المثقف والسلطة ، مجلة المنار ، العدد ٢٩ ، السنه الثالثه ، منتدى الفكر العربى ، مايو

١٩٨٧ ، ص ص ١٠٠ - ١٠٥ .

المتخلفة أو الدول الغربية^(١) (*) ومعنى ذلك أن مفهوم المثقف عند " ماوتس تونج وكاسترو " هو المثقف المهموم والثورى والملتزم بالقضايا الجماهيرية على اعتبار أن كل مثقف يهدف الى دفع الحركة الاجتماعية أو تفسيرها أو توجيهها نحو الأهداف المرسومة ذلك لان المثقف من وجهه نظرهم هو الذى يستشرف صور المستقبل من خلال ارتباطه الوثيق بالجماهير ، وما يميز " ماوتس تونج وكاسترو " فى تصورنا أنهما بالإضافة لكونهما مثقفين فانهما أيضا رجلا سلطة وقيادة مثلهما مثل " نهرو ونكروما وسيكوتورى وسنجور وغيرهم " واستطاعوا جميعا أن يتحملوا مسئولية الحكم مشتركه بين رجل السلطة الذى يتخذ القرار وبين المثقف الذى يهئ مستلزمات صنع القرار سواء على صعيد أتخاذ أم تنفيذه^(٢) . وفى كل الحركات الثورية كانت تجسيدا كبيرا لأفكار وتصريحات قادتها الملهمين " ماوتس تونج وكاسترو " وكان أهم عنصر مشترك بين هذه الحركات هو مقاومتها للاستعمار وتحقيق الاستقلال الذاتى والارتباط الوثيق بين القاده المثقفين والجماهير^(٣) .

وعن التزام المثقف بالتعبير عن القضايا المجتمعية يشير " مجدى حجازى " الى أن المثقف ليس بالضرورة خريج التعليم العالى او الذى حصل على قسط كاف من التعليم ، كما أنه ليس الفنى المتخصص ، فقد تكون هذه المحددات صالحة للتطبيق فى مجتمعات أخرى غير مجتمعاتنا العربية وبالتالي نحن فى حاجة الى تصنيفات أخرى فى ضوء رؤيه واقعنا العربى وظروفه الخاصه ، إذ تشير خبره التاريخيه فى مجتمعاتنا العربيه أنه إلى جانب الأنماط والشرائح المتعلمه

(١) عاطف العقلة عضيات ، ازمه المثقفين العرب ، دراسة تحليلية ، مجلة المنار ، العدد ٩٢ ، السنة الثالثة ، منتدى الفكر العربى ، مايو ١٩٨٧ ، ص ص ١٠٨ - ١١٠ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول دور المثقفين:-

انظر السيد الحسينى ، علم الاجتماع السياسى المفاهيم والقضايا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

(٣) صادق الاسود ، المثقف وصنع القرار السياسى ، مجلة المنار ، حضور سابق ص ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) السيد الحسينى ، علم الاجتماع السياسى ، المفاهيم والقضايا ، مصدر سابق ، ص ٢٨٣

والمتخصصه والفنيه يوجد نمط آخر نشير اليه بنمط (المتقف بالخبره) ونعنى به ذلك الشخص الذى أوتى حظا من المعرفه تشكل وتطور من خلال خبره الممارسه اليوميه أو من خلال خبره الصراع مع الحياه المعيشيه هذا القدر المعرفى الذى يتيح له توصيف قضايا مجتمعه ، يدفعه نحو إيجابيه توظيف هذه المعرفه فى تحليل المجتمع ونقده . وما يقابله من قضايا إجتماعيه وإقتصاديه وسياسيه ، متخذا إيديولوجيه خاصه ، أى موقفا ملتزما مساهما فى وضع بدائل النظم القائم أو وضع حلول عمليه تنبؤيه لمجتمعه ، ألا أننا مع ذلك يجب أن ننوه الى أن المتقف بالخبره " يظل مع هذا وفى كثير من الحالات أسير المجتمع المحلى مبدعا فى إطاره راغبا فى نقده مساهما فى تغييره ، داعيا ليس فقط بمصالح الفئة الاجتماعيه التى ينتمى اليها وانما أيضا بمصالح الفئات الأخرى المتناقضه مصالحها معه ، ومن أمثله هذا النمط نجد متقف القرية وما يمكن أن نطلق عليه المزارع المتقف الذى تمثل مصادر معرفته خبره الحياه وممارستها مما يؤهله للعب دور أساسى فى التغيير الاجتماعى داخل مجتمعه . ويقول "حجازى" عن المتقف بانه هو ذلك المفكر الواعى بأهميه قضيه الانتماء القومى والواعى بأهميه دوره فى أحداث التغيير الاجتماعى القائم على الخلق والأبداع لتنمية مجال الفكر الجدلى المستقل الفكر الذاتى القادر على مجابهة التبعية الخارجيه بأشكالها المتعدده والمتطوره^(١) . وبهذا المفهوم فان " مجدى حجازى " يحدد معيار الالتزام صفة من صفات المتقف ، الالتزام بالقضايا المجتمعيه وما عدا ذلك يخرج من دائره المتقفين.

فى واقع الأمر يجب قبل الدخول فى التكوين الاجتماعى للمتقفين أن نحدد بشكل فردى وأستنتاجا مما سبق صور المتقفين أو بمعنى آخر تتميطا للمتقفين . حيث أتضح من التصورات والتعريفات السابقه للمتقف وخاصة فى علاقته بالسلطه ان هذه العلاقه تنسم بوجهين الأول: هو الوجه الإيجابى إن صح هذا التعبير حيث

(١) احمد مجدى حجازى ، المتقف العربى والالتزام الايديولوجى ، دراسته فى أزمة المجتمع العربى سلسلة كتب المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربيه ، العدد ٧ ، الطبعة الثانيه ، يناير ١٩٨٩ ، ص ص

تصل علاقه المثقف بالسلطه الى قمه توترها حيث يتخذ المثقف موقفا معارضا من نظام الحكم وهنا تظهر لنا صورة المثقف الإيجابي ذى النزعة الثوريه وفى ضوء هذه العلاقه تظهر صورة أخرى يصبح فيها المثقف محض تابع للسلطه وهو صورته المثقف السلبي الذى يأتزم بأمرها ويوجه فكره لخدمتها وهذا النوع السلبي يندر أن يخلو منه مجتمع من المجتمعات . واذا كان هذا التتميط للمثقفين هو الذى ساد فكر التصورات السابقه عن تعريف المثقف ، فأئنا نرى أن تحديد وتتميط المثقفين بشكل دقيق وموضوعى صعب أن يتم دون فهم التحديد الطبقي للمثقفين حيث أن المثقف بوجه عام لم يكن محض أفراس شيطاني بلا جذور أو انتماء طبقي حيث أن تحديد هذا التكوين هو الذى يوضح لنا طبيعة الوضع الخاص للمثقف فى منظومة البناء الاجتماعى وهو الذى يحدده الى حد كبير طبيعة علاقه المثقف بالأنظمه الحاكمه ، وتصور هذه الانظمه للدور الذى يجب أن يلعبه المثقف فى المجتمع لا كما ينبغي أن يكون عليه هذا الدور . وبالتالي اذا كنا حصرنا تتميطنا الآن ما بين المثقف الإيجابي المهموم بالضروره بقضايا مجتمعه والذى يبحث عن التغيير الاجتماعى ودوره الناقد للنظام الحاكم والمجتمع ، وأيضا المثقف السلبي التابع للسلطه والذى يعمل بصفه دائمه على تبرير أوضاعها ومصالحها الخاصه على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، فائنا نفترض وقبل الدخول فى التحديد الطبقي للمثقفين ، بان العلاقه بين المثقفين والسلطه تأخذ اشكالا مختلفه طبقا لدرجه التقارب أو الصراع بينهما وبالتالي تظهر أنماط أخرى من المثقفين غير المثقف الثورى الإيجابي والمثقف السلبي التابع.

ثانيا : التحديد الطبقي للمثقفين :

من هم المثقفون؟ هل هم طبقه فى ذاتهم؟ أم شريحة طبقية؟ هل هم شريحة تنتمى للنخب وهل يمثلون ضمير المجتمع؟ هل يشكلون جماعة أو طبقه متجانسه؟ هل يحتلون موقعا محدد فى علاقات الانتاج القائم ، لا شك أنه من الصعوبه بمكان تحديد طبيعة التكوين الاجتماعى للمثقفين حيث أنهم يختلفون فى أصولهم

الاجتماعية ومصالحهم التي يرغبون تحقيقها وفي اتجاهاتهم السياسية ، وبهذا الصدد اختلفت رؤى المثقفين أنفسهم وتعددت اتجاهاتهم الفكرية في تشخيص وتحديد طبيعة التكوين الاجتماعي للمثقفين ، فاتجه فريق من الباحثين الى تقديم براهين تؤيد الطبيعة الطبقيه للمثقفين ، بينما اتجه فريق آخر الى تعريف المثقفين بانهم نخبة اجتماعية متميزة ، ويذهب فريق ثالث وهو يمثل الاتجاه الغالب في علم الاجتماع حيث يعتبر المثقفون إحدى الفئات الاجتماعية وسنعرض لهذه الاتجاهات بشكل تحليلي لنستخلص الاتجاه الأقرب للموضوعية.

(أ) هل المثقفون طبقة محددة:

يشير "جولدنر"⁽¹⁾ الى أن المثقفين يمثلون أحد جناحي الطبقة الجديدة حيث تعد هذه الطبقة فريدة من الزاوية التاريخية . ويشكل المثقفون الراديكاليون العناصر القادرة في هذه الطبقة والتي سوف تلعب الدور القيادي ويعدون مدخل الثورات ومفتاحها في عصرنا الراهن ويؤكد " جولدنر " أن من يتجاهل ذلك فكأنما ينكر ويتجاهل التاريخ الثوري للقرن العشرين والدور الذي تلعبه العناصر الراديكالية فيه ، ويستهن "جولدنر" تلك الرؤية التي تذهب الى أن المثقفين وهم أحد عنصرى الطبقة الجديدة يستخدمون العلم كصيغة يمكن من خلالها أستغلال بقية أفراد المجتمع مثلما كانت الطبقة القديمة (يعنى بها رجال الاعمال والقيادات الاقتصادية والحزبية القديمة) تستخدم المال لأستغلال الآخرين وأستهجان "جولدنر " ينهض على أساس أن الطبقة الجديدة التي يمثل المثقفون أحد جناحيها تعد طبقة فريدة من الزاوية التاريخية وهي وان كانت تعمل على حماية مصالحها الخاصة الا أن ذلك لا يرتبط بنفس الحدود الخاصة بالطبقة القديمة حيث ان الطبقة الجديدة تشارك على الأقل فيما يسمى بالاحتياجات الجماعية collective needs وأكد "جولدنر" على ان علاقه المثقفين بالفلاحين والجماهير الأخرى يحددها نمط جديد من التنظيم الذي يمكن أن ينظر اليه باعتباره حزبا طليعيا⁽²⁾

(1) Gouldner, Alvin . W., The future of Intellectuals, and the Rise of New class. The Macmillan press, London. 1979, P. 7

(2) Ibid, PP. 6 - 10.

ويذهب " رايت إيرك " ^(١) إلى أن المثقفين يعتبرون عمالا ، ويستند في ذلك على أن المعيار الأساسي المحدد للطبقة العاملة هو العمل بالاجر ، فالعمال يعرفون بأنهم أولئك الافراد الذين لا يملكون وسائلهم الخاصة للإنتاج ولذلك فإنهم يبحثون عن التوظيف من جانب رأس المال أو الدولة لكي يستطيعوا العيش ، وبغض النظر عن ماهية النشاطات التي يؤدونها حينما يتم توظيفهم ، فإن كل الافراد الذين ليست لديهم ما يبيعونه سوى قدرات العمل يعتبرون عمالا.

وفي نفس السياق يشير " روبرت برين " ^(٢) الى أن المثقف الذي ينغمس في مظاهر البناء الفوقي الذي تخلقه الدولة لا يعد عضوا بالطبقة الوسطى الجديدة إنما يتحول الى مجرد عامل أجير ويرى أن المثقفين لا يملكون شيئا يذكر اذا اعتبرنا أن معيار عدم الملكية هي الصفة المحددة لأعضاء الطبقة العاملة فإنه يصبح من الواضح ان المثقفين نتيجة عدم ملكيتهم ينخرطون بدرجة متزايدة في تلك الطبقة . وقد وصف "مزروعى" النخبه المثقفه فى أفريقيا بأنها طبقه متعلمه وقد علل ذلك جزئيا الى أنه أيا كان الدور الذى حدده "ماركس" للعوامل الاقتصادية فى التشكيل الطبقي فى أوروبا فى القرن التاسع عشر ، فإن التشكيل الطبقي فى أفريقيا فى القرن العشرين أصبحت له مؤشرات اخرى حيث أعتمد بشكل أساسى على التأثير بالتعليم الغربى الذى غير بدوره الأساسى والتصنيف الطبقي الكلاسيكى فى افريقيا فبدلا من مؤشرات المكانه القائمة على أساس السن ظهرت مؤشرات جديدة للمكانه مؤسسه على عامل التعليم وبدلا من الطبقات التى تحدد بمؤشرات الملكية أصبحت تتحدد بالتعليم ^(٣) .

(1) Wright, Erik olin " Intellectuals and the class structure of capitalist society " In walker, pat (Editor), Between labour and capital ,the harvester Press , great Britain, 1979, P. 194 .

(2) Brym, Robert, J., Intellectuals and politics, George Allen and uwin, Boston, 1980, P. 22.

(3) محمد أحمد اسماعيل, دور المثقفين فى التنمية السياسية , دراسة نظرية مع التطبيق على مصر , القاهرة ١٩٨٥ , الجزء الأول ص ٦٣ .

(ب) المثقفون كشريحة من البرجوازية الصغيرة :

يعرف الكثير من الماركسيين المثقفين بأنهم فرع من البرجوازية الصغيرة ويعد "نيكوس بولانتزاس" واحداً من أكثر المدافعين عن هذا الاتجاه ويذهب إلى أن المثقفين يمثلون برجوازية صغيرة جديدة ويبرر ذلك بأن المثقفين لا يمكن أن يعدوا جزءاً من الطبقة العاملة من ناحية وأنهم يتشابهون إلى حد كبير في وضعهم الطبقي مع البرجوازية الصغيرة التقليدية من ناحية أخرى ، لأنه يجب استبعاد المثقفين من الطبقة العاملة لأنهم بصفة عامة يعتبرون عاملين غير منتجين وأنهم لا يشتركون في العمل اليدوي ذلك لأن التقسيم بين العمل الذهني والعمل اليدوي يمثل العلاقة الأساسية للبعد الأيديولوجي ، أي التبعية في المجتمع الرأسمالي (بمعنى أن العمل اليدوي يكون خاضعاً للعمل الذهني على المستوى الأيديولوجي). وحيث أن الطبقات يجب أن يتم تحديدها على أساس المستوى الأيديولوجي وكذلك المستوى الاقتصادي ، فإن العمال الذهنيين اذن يسيطرون على العمال اليدويين على المستوى الأيديولوجي فأنهم بالتالي لا يمكن أن يكونوا جزءاً من الطبقة العاملة . حيث أن المثقفين يشكلون إحدى فئات العمال الذهنيين ويتبع ذلك أيضاً أنهم يقعون خارج نطاق الطبقة العاملة⁽¹⁾

ويرى "رايت" أنه يجب تعديل وجهه نظر "بولانتزاس" فقط في ناحية واحدة هامة تتمثل في أنه لا يكفي مجرد القيام بعمل ذهني للسيطره على الطبقة العاملة حتى على المستوى الأيديولوجي ، ولكنه من الضروري أيضاً احتلال مركز مسيطر داخل نطاق الأدوات الأيديولوجية ، فالعامل الذهني مثل "السكرتير" الذي يفتقد إلى أي سيطره على عملية الإنتاج الأيديولوجي لا يسيطر بالتالي على الطبقة العاملة أيديولوجياً ومن هذا المنطلق فأن معظم المثقفين يمتلكون درجة من السيطرة على إنتاج الأيديولوجية وهكذا فإنهم يحتلون مركز السيطرة الأيديولوجية تجاه الطبقة العاملة ، وبطبيعة الحال فإنه لا يكفي ببساطة التقرير بأن المثقفين

⁽¹⁾ Nicos, Poulantzas, political power and social classes (London : free Press, 1973) P. 55.

لايمثلون جزءا من الطبقة العاملة ولكنه من المهم وبدرجه مساويه أن ندرك إلى أى الطبقات ينتمون^(١) ويضيف "رايت" أنه رغم موافقتنا على المفهوم الذى أعطاه "بولانتزاس" للبرجوازية الصغيره التقليديه فاننا لانوافقه على مفهومه للبرجوازية الصغيره الجديده حيث تستقطب هذا المفهوم اتجاهات متعدده عند اعتباره طبقه واحدة فى مجموعها تحركها دوافع ومصالح مختلفه ومبعث إختلافها يتوفر فى المهارات والخبرات والمواقع فى توزيع العمل فهذه المجموعات غير متجانسة من منظور الوعى الطبقي وصراع الطبقات والتشكيل الطبقي، ولهذا فأن مفهوم "بولانتزاس" غير مقنع وفى نظر "رايت" يحوى العديد من الالتباسات ، وكبدل لمعالجة هذه الالتباسات يقترح "رايت" رؤية بعض الأوضاع فى أحتلالها مواقع متناقضه موضوعيا فى إطار العلاقات الطبقيه وبناء على ذلك فقد أعطى "رايت" من جانبه خطوطا عريضه لثلاث طبقات أجتماعيه هى : البرجوازية الرأسماليه ، البرجوازية الصغيره " البروليتاريا" اما عن علاقات هذه الطبقات فانها لانتقى كما يمكن أن تلتقى أضلاع المثلث ، بل تفصل زوايا تلاقيها فئات أو مجموعات أخرى من أصناف العاملين من أمثال مديري الشركات ومسيريها ، وصغار ارباب الاعمال والمستقلين فى كسب عيشهم^(٢) . هذا وقد جاء وضع هذه الفئات على هذا النحو ، نظرا لما يحويه وضعها الطبقي من تناقضات ، مما يعنى فى الواقع أن مهام المنضويين فى هذه الفئات وأعمالهم تجمع بين مظاهر تربط البعض بالبرجوازية الصغيره (كصغار أرباب الاعمال) وتربط الباقي اما بالبروليتاريا أو الطبقة الوسطى (المتقنون) وهذا ما جعل وضعهم متأرجحا يضعون قدما فى طبقة وقدماء فى أخرى ويؤكد "رايت" فى تحليله للطبقات على عوامل أخرى اضافته إلى العامل الاقتصادى كالعامل السياسى والعامل الايديولوجى . والواقع أن "

(1) Wright, Erik olin, Intellectuals and the class structure of capitalist, Op, Cit, PP. 197 - 198.

(2) Wright, Erik olin., " Class Boundaries and contradictory classe Locatios ", In : Anthony Giddens and David Held, (eds)., classes, power and conflict classical and contem porary Debates (London : macmillan publisers, Berkeley california University of california Press, 1982), P. 112.

رايت " يقول عن تناقض الوضع الطبقي أنه كلما وجد تطور في الوعي السياسى عند العمال ، ساوقته عناصر متناقضة فيما بينها على الرغم من أهمية مساهمة " رايت " فى تحليل الوضع الطبقي للمتقنين بما أسهم من تصنيف وتمييز بينهما ، فانه لم يسلم من النقد مما أخذ عليه مثلا تعميمه غير الموضوعى كتعميمه الذى وضع فيه الحرفيين والمتقنين وبعض المالكين فى طبقة واحدة أو على الأصح أعضاء فى شريحة طبقية واحدة ، وهذا أمر غير مقبول نظريا وأمبيريقيا ، ، وأيضاً طريقته فى وصف العلاقات الطبقيّة ، التى تبدو بشكل غريب كما لو كانت ثابتة غير متحركة^(١)

هل المثقفون طبقة وسطى؟: يؤكد العديد من المفكرين والباحثين على أنتماء غالبية المثقفين الى الطبقة الوسطى وإن كانوا قد أطلقوا عليهم مسميات مختلفة ، فلقد أطلق عليهم "موريرجر" الطبقة المتوسطة المهنية ، كما أسماهم "جال بيرك" النخبة المثقفة فى حين عرفهم "جيمس بيل" النخبة المثقفة البيروقراطية المهنية^(٢) ويشير "روبرت بريم" إلى أن المثقف الحديث "Modern Intellectual" أضحي بروليتارى النزعه "proletarianised" فى ضوء الوضع الذى يحتله فى العملية الإنتاجية، كما انه أصبح أيضاً ذا اتجاه برجوازي "embourgeoisified" بسبب ما يستمتع به نسبياً من مستويات اجتماعية ذات مستوى عال وفى نفس السياق أيضاً يشير "رايت ميلز" متأثراً "بفيبر" الى أن المثقف يحتل مكانه فى الطبقة المتوسطة الجديدة ويرى "ميلز" كما رأى من قبله " فيبر" إن الوضع الذى يحتله الفرد فى منظومة التدرج داخل المجتمع ينهض وفقاً لعدد من المقومات هى مصدر الدخل وكميته، والهيبة "prestige" وقوه الشخص فى السيطرة على سلوك الآخرين وينقد فى ذلك "ماركس" الذى اعتبر أن الملكية "ownership" ومقابلها اللاملكية "non

^(١) أحمد صور، المعرفة والسلطة فى المجتمع العربى، الاكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢ ص ص ٥٢-٥٣.

^(٢) Bill, James, A, And Leiden, Carl , The Middle East politics and power, Allyn and Bacan, Inc, Boston, 1974, P. 84.

"ownership" هي المحك الذي يميز الطبقات الأساسية في المجتمعات الرأسمالية ، وهما الطبقتان البرجوازية والبروليتاريا فان "ميلز" يرى أن هذا المحك لم يعد أساسا مناسباً للتمييز بين أعضاء الطبقة المتوسطة الجديدة والعمال اليدويين ، حيث لاحظ ان كلتا الجماعتين غير حائزيين "property less" ولكن المحك المميز بين الجماعتين هو أن أعضاء الطبقة المتوسطة الجديدة بوجه عام والجماعة المثقفة على وجه الخصوص يتميزون بدخولهم المرتفعة وبأنها أكثر هيبة وأكثر قوة من جماعه العمال اليدويين. وبعبارة أخرى لانستطيع ان نعزو انتماء المثقفين كاعضاء بالطبقة الوسطى إلى علاقتهم بوسائل الإنتاج ولكن هذا الانتماء حسبما يرى "ميلز" يرجع الى علاقتهم بنسق توزيع الثوابت الاجتماعية) "Social Rewards" الدخل، الهيبة، القوة) ومن المؤكد ان العملية التي يتحول من خلالها المثقف الى برجوازي قد لا تكون من خلال تحويله الى مالك للحيازة "property owner" ولكن على الأقل بمساعدته في ان يستهلك اكبر قدر من البضائع ، وان يستمتع بكميات وفيرة من الخدمات كي يستمتع بالتالي بمزايا الشرف الاجتماعي "Social Honour" فضلا عن منحه أستقلالا واسع النطاق في عمله وهو الاستقلال المرتبط بالقدره على ضبط سلوك الآخرين^(١)

ويرى "الزيات"^(٢) انه على الرغم من أن المثقفين بصورة عامة - يعدون قاسما مشتركا بين مختلف الجماعات والطبقات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء . فانهم بالنسبة للمجتمعات النامية وبالذات يشكلون أضخم مكونات الطبقة الوسطى الجديدة ، وأعظمها فعالية وتأثيرا في حياتها الاجتماعية والسياسية ، وإن كانوا ليسوا هم المكون الوحيد لهذه الطبقة ومرجع ذلك بوجه عام. أن المثقفين في تلك المجتمعات هم أكثر عناصر الطبقة المتوسطة الجديدة تفهما لواقع التخلف الذي تعانيه ، وأشدّها وعيا بضرورات تغيير هذا الواقع

(١) محمد احمد اسماعيل، مصدر سابق، ص ص ٦٣ - ٨٥.

(٢) السيد عبد الحليم الزيات ، سوسيولوجيا بناء السلطة ، الطبقة ، القوة ، الصفوة ، دار المعرفة الجامعية ،

الاسكندرية ، ١٩٩٠ ، ص ص ٣٦٥ - ٢٦٦ .

ومتطلبات تحديثه . وهم أيضا أفضل عناصر هذه الطبقة درايه بالتقافات العلمية الحديثة وأعمقها ايمانا بقيم الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية ومبادئ الثورة الفرنسية واشتراكية القرن التاسع عشر فى آن واحد ، ونظرا لان معظمهم تلقى تعليمه على أيدي خبراء ومستشارين أجانب داخل أوطانهم أو خارجها واتيحت لهم فرصة الوقوف عن قرب أو بعد على مظاهر التطور الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والسياسى، فضلا عن منجزات التقدم العلمى والتقنى الذى تتسم به المجتمعات المتقدمة ، فقد اصبح وعيهم بجسامه الفجوة الحضارية وخطورتها التى تفصل مجتمعاتهم عن تلك المجتمعات كبيرا وعميقا . وصار شعورهم تجاه المجتمعات المتقدمة متناقضا ، يتراوح بين الأعجاب والكرهية . ومن ثم بات فى يقينهم أن ما أكتسبوه من علم ومعرفة وما تحصلوا عليه من ثقافة وخبرة عصره متطوره إنما هو سلاح ايجابى فعال يمكن التعويل عليه فى محاربه بقايا ومخلفات الحقبة الاستعماريه ومواجهة مشكلات وتحديات التخلف والتصدى لعمليات ومتطلبات التنمية والتحديث .^(١)

مما سبق ورغم التحديد الطبقي للمتقنين الا أن الباحث يختلف مع هذا التحديد لانه من الصعب الحكم بان البرجوازية أو الأرستقراطية أو الطبقة العاملة لاتفرز متقنين وأيضا يختلف الباحث مع كل التحديدات الاجتماعية السابقة للمتقنين لانه إذا كان المتقنون يشكلون جماعة مميزة فهذا لايجعل من هذه الجماعة طبقة اجتماعية قائمة بذاتها ، فهم من ناحية لا يرتبطون بوسائل الإنتاج المادى بعلاقات آلية مباشرة وهم أيضا لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة ذات خصائص وسمات بنائية مميزة ، وحيث انهم لا يشكلون طبقة بذاتها ولا ينحدرون من طبقة اجتماعية بعينها ، فهم انن لا يمثلون جماعة اجتماعية متجانسه ولا يعكسون اتجاهها فكريا واحدا ولا يعبرون عن موقف استراتيجى موحد ، ولاتجمعهم مصلحة اقتصادية متماثلة.

(١) السيد عبدالحليم الزيات، نفس المصدر، ص ٢٦٦.

ويؤكد هذا التصور "بيل" حيث يشير الى أن المثقفين يختلفون من حيث المهنة والأصل الاجتماعي والمناصب والدخول ويؤكد انه اذا كانت المصالح تمثل معيارا واحدا لاوضاع الطبقة فانه ليس من الواضح ماهي المصلحة المشتركة بين المهن الثقافية المختلفة . حيث ان هناك شرائح مهنية عديدة كالعلماء والمفكرين والتكولوجيين يحتلون اوضاعا مختلفة وذات مصادر وسلطات مختلفة من قطاعات اجتماعية مختلفة كالمشروعات الاقتصادية والهيئات الحكومية والجامعات والمؤسسات الاجتماعية والجيش^(١)

وفي نفس السياق يؤكد "كارل مانهايم" أن المثقفين في العالم الحديث لا ينتمون نسبيا الى الطبقات بسبب أنهم يتم تجنيدهم من جانب طبقات اجتماعية مختلفة وبسبب أنهم يتلقون تعليمهم في وسط يشجعهم على أن يروا المشكلات الاجتماعية والسياسية من وجهات نظر عديدة فان أفكارهم كما يسلم بذلك "مانهايم" لا تتحدد من منطلق طبقي كما هو الحال بالنسبة للعمال والمليترمين . أن عدم الانتماء الطبقي النسبي فيما يتعلق بالمثقفين قد يمكنهم من أن يصلوا الى مجموعة من الحلول السليمة من الناحية العملية للمسائل الاجتماعية الملحة وهي الحلول التي لاتعبر عن وجهة نظر طبقية خاصة . ونتيجة لهذه الخصائص يكون في وسع المثقفين كما يرى "مانهايم" أن تتحقق لديهم نظره مكتملة وموضوعية لمجتمعهم ، وبخاصه عن مختلف جماعات المصالح التي توجد فيه ، كما أنهم يستطيعون التحرك في استقلال لتحقيق مزيد من المصالح الاجتماعية العامة^(٢) .

وفي نفس السياق يشير "برهان غليون"^(٣) إلى أن قوة الانتلجنسيا نابعه من

(١) محمد احمد اسماعيل ، دور المثقفين في التنمية السياسية ، مصدر سابق ذكره ، ص ٨١ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول تعريف المثقفين ، انظر:

Bell, Daniel, The winding passage, Abt Books, cambridge, U. S. A., 1980, P. 119.

(٢) Brym, Robert, J., Intellectuals and politics, Op. Cit. P. 13.

(٣) برهان غليون ، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع ، دار الاجتهاد ، العدد الخامس ، بيروت ،

١٩٨٩ ، ص ١٧ .

أنها ليست فئة مستقلة عن الطبقات والاحزاب والمصالح المتعددة المتعارضة التي تقسم المجتمع وليست مقطوعة الصلات فيما بينها (النخبة المثقفة) في الوقت نفسه ، انها تجسيد لمفصل من مفاصل المجتمع ، أو هي في الهيئة الاجتماعية بمكانه الغضروف في الاجسام الذي يمثل مكانه متميزه بين العظم واللحم ويعطى للجسم خواصه في المرونة ، التي تعنى هنا سرعة الحركة والانتقال والتغيير في المجتمع ، وتشكل هذه المفاصل نوعا من البرازخ التي تكون ملتقى التناقضات والتركيبات المتباينة وتسمح للمجتمع بالتفاعل والتجاوز العضوى لهذه التناقضات . أنها الميدان الذي يتيح لجميع المصالح أن تكون مفكره وأن تتصارع وتتجاوز في الوقت نفسه وأن تلتقى ليتألف منها الموقف الجمعي العام ، فهي لابد أن تكون مرتبطة بالمصالح المتميزة الخاصة والطبقيه من جهة ، ومستقلة عنها في الوقت نفسه ، نتيجة لما يشكله الشأن العام عندها من هم أساسي ، فلو كانت طبقه مستقلة لأصبحت مجموعه مصالح مثلها مثل المجموعات الأخرى ، ولقد المجتمع ميدان انعكاس جميع المصالح الجزئية في منظور الكل ، وفقد الأداة التي تسمح بتداول الأفكار والقيم الضرورية لتوحيد هذه المصالح في الوقت نفسه ، ولو كانت غير ذات استقلاليه فكريه عن هذه الطبقات ، أي لو لم يكن تداول الافكار فيما بينها أقوى من تبادل المنافع داخل الطبقة التي تنتمي اليها ، لما أمكن لها أن تخرج من جلودها وتصعد المصالح الجزئية في المجتمع وتخرجها من إطار الانغلاق الضيق على نفسها ، ولهذا فان القضاء على هذه المفاصل الحيويه التي تشكل الروح بالنسبة للبدن الاجتماعي يحرم المجتمع من القدرة عليها ، كان ومايزال الهدف الاول للنظم المتسلطة ، بما يؤمنه لها من حرمان المجتمع من آليه التوازن الأول والتفاعل وبالتالي وقف الحركية الاجتماعية وأغلاق افق أي تغيير.

ويؤكد " برهان غليون"^(١) أن دور الانتلجنسيا يزداد في المجتمع بقدر ما تكون المصالح الطبقيه ضعيفة التبلور سياسيا . والمتفنون هم الذين يقومون في هذه

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.

الحاله بالجزء الاكبر من العمل التنظيمى السياسى ، وهم الذين يقومون بأنشاء الأحزاب ويخططون للتغيير كما حدث فى روسيا والصين ومعظم ثورات العالم الثالث.

ويذهب " حليم بركات " ^(١) الى أن المثقفين لا يمكن اعتبارهم جماعة أو فئة أو طبقه قائمه بذاتها بسبب أن الثقافة التى حصلوا عليها ويعملون على أبداعها وتفسيرها ونشرها تمنحهم مكانه خاصه متميزه ماديا ومعنويا فيحتلون موقعا وسطا فى البنية الطبقيه الهرميه ويرتبطون بقوى متصارعه وهم أكثر ميلا للأرتباط بالطبقات الحاكمه والقوى النافذه فى المجتمع.

ويؤكد على ذلك "أحمد صادق سعد" ^(٢) الى أن المثقفين كيان اجتماعى عبر طبقي، أى يكاد يكون كيانا قوميا فوق الطبقات ، ويقصر هذا الحكم على المثقفين المصريين أساسا من خلال توصيفه الاجتماعى لهم . والواقع أن مصدر هذا التعريف الفضايف هو قصره مفهوم المثقفين على المشتغلين بشئون الثقافة العامه دون المشتغلين بالثقافة التقنيه ورغم هذا المفهوم الضيق للمثقفين فما أكثر التمايزات الطبقيه بينهم.

ولعل هذا المفهوم حول المثقف المصرى عبر الطبقي يلتقى مع مفهوم "عبد الله العروى" ^(٣) عن المثقفين حيث يؤكد أن المثقفين العرب يكونون جماعة مستقله نسبيا عن المجتمع وموحده لانها تحمل ثقافه مشتركه مجردة عن عوامل التمييز المحليه والزمنيه.

^(١) حليم بركات ، المثقفون فى المجتمع العربى المعاصر ، ملاحظات حول أصولهم وانتماءاتهم الطبقيه ، مجلة المنار ، العدد التاسع والعشرون ، السنة الثالثة ، مايو ١٩٨٧ ، ص ٦٨ .

^(٢) احمد صادق سعد ، ندوة الانتلجنسيا العربية ، المثقفون والسلطة : بحث فى إشكاليه التوصيف الاجتماعى للمثقف المصرى ، عمان ، ١٩٨٨ ، ص ٤٢٦

^(٣) عبد الله العروى ، ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، الدار البيضاء ، ١٩٨٤ ، ص ٤٧١

بعد هذا العرض يرى الباحث أن أصدق وأدق تعريف هو الذى يقول به "جرامشي"^(١) وهو أن كل إنسان مثقف وأن لم تكن الثقافة مهنة له . ذلك أن لكل إنسان رؤيته معينة للعالم وخطا للسلوك الاخلاقى والاجتماعى ومستوى معيناً من المعرفة والانتاج الفكرى، وكل إنسان مثقف اذن وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته، وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرين والعلماء والكتاب والمبدعين والفنيين ورجال الدين والأطباء والمهندسين والمديرين ورجال القانون والموظفين والموجهين الاعلاميين والصحفيين ورجال الأعمال والطلبة ، بل ويتسع كذلك ليشمل قوى الانتاج اليدوى من عمال وفلاحين ، وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون الى مثقف عام ومثقف متخصص، وذلك لان "جرامشي" قد أدرك فى وقت مبكر التفرقة الحادة بين اليدوى والذهنى فى محاوله توصيف المثقف بانه ذهنى اما العامل فهو يدوى ، فالعمل اليدوى لا يخلو من الفكر والعمل الذهنى لا يخلو من اليدوى ، كذلك فالمثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية . وإنما يجب البحث عنه فى مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الانتاج.^(٢)

ويشير " جرامشي "^(٣) ^(٤) الى أن المثقفين هم أولا منظموا الوظيفة الاقتصادية للطبقة التى يرتبطون بها عضواً وهم ثانياً حملة وظيفة الهيمنة التى تمارسها الطبقة السائدة فى المجتمع المدنى " وهم ثالثاً " منظموا الإكراه الذى تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة ... ذلك لأن المثقفين عموماً تخلقهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها ، وبالتالي فإن البحث عنهم يجب

^(١) Gramsci, Antonio: Selection from the prison notebook, New York, International ,srehsilbup , 1983, pp. 12-25.

^(٢) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا اشكالية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.

^(٣) غالى شكرى، المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص ص ٢٣ - ٢٤.

^(٤) مزيداً من التفاصيل حول فكر جرامش أنظر:-

جان مارك بيوتى، فى فكر جرامش السياسى، الترجمة العربية، دار الطليعة بيروت، ١٩٧٥ - ص ٣٩-١٨.

أن يكون بحثا فى إطار الوظيفة التى تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التى تحتلها فى نمط الإنتاج . والمتفقون عند "جرامشى" يرتبطون بالطبقات الإجتماعية كافة ، ولكنهم يحققون وجودهم - أى يجسدون دورهم - فى إرتباطهم العضوى بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسى ، وهو الحزب ويطلق "جرامشى" على الحزب مصطلح المتقف الجماعى . ولكن هذا الإرتباط العضوى بالطبقة الإجتماعية لا ينفى عن المتقف الاستقلالية النسبية حيال هذه الطبقة ، فالمتقف العضوى ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية الاتصال والتمايز ، معنى ذلك ان المتقفين لا يشكلون طبقة اجتماعية محددة بل ينتسبون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الأرستقراطية الى البرجوازية والفئات البينية الوسطى حتى الطبقة العاملة ، فكل طبقة أو فئة من هؤلاء متقفوها المعبرون عنها سواء بالأنساب الاجتماعى المباشر أو بالانتماء الفكرى وهناك بحسب تعبير "جرامشى" المتقف العضوى للطبقة البرجوازية وهناك المتقف العضوى للطبقة العاملة وهناك المتفقون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى ، أن المتقفين اذن ليس طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة ، وانما يتنوع ويختلف أنتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعى المحدد تاريخيا ، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج فى إطار التعبير القانونى عنها ودورها فى التنظيم الاجتماعى للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه ، ولا يمكن تحديد الطبقة تحديدا كاملا بغير أكتمال واجتماع هذه المعايير الأربعة . وعلى هذا فالمتفقون من حيث انهم متفقون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية ولا من الناحية السياسية او من الناحية الايديولوجية وانما يمثلون شرائح وفئات طبقية مختلفة ، وتتحدد أنتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج ، فى ضوء هذه المعايير فان لكل طبقة اجتماعية متقفوها الذين ينشأون بنشأتها ، الا ان الانتساب الطبقي للمتقفين لا يكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم الطبقية وانما بانتمائهم الايديولوجى أساسا ولهذا فقد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها فى تحديد الموقف

الطبقي للمتقنين ، وهنا تثار إشكالية الوجود والوعي في الطبيعة الطبقيّة للمتقنين فقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيان وقد يتعارضان ولهذا تتحدد طبقيّة المتقنين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي الدائر في المجتمع عامة وفي مجال الثقافة والأيدولوجيا خاصة^(١)(*)

وقد يكون من المفيد في هذا الوضع عند معالجتنا لإشكاليه المتقنين والسلطة ان نحدد الفرق بين الثقافة والأيدولوجيا ، فالثقافة تعنى أولاً: المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة ، أي الامتلاك النظري أو التقني أو الوجداني لحقائق الواقع الطبيعي الاجتماعي والانساني عامة ، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وأبداع وكذلك في المجال النظري أو التقني أو الوجداني ، أي كان مستوى هذا الامتلاك والإنتاج والأبداع ، على أن هذا الامتلاك والإنتاج المعرفي يتعرض دائماً في الممارسه الاجتماعية الى توجيه وتوظيف مصلحي طبقي وهذا ما يحوله من مجال المعرفة الى مجال الأيدولوجيا ، فالأيدولوجيا هي نسق من الأفكار والقيم والسلوك المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية . وبرغم التمايز بين المعرفة والأيدولوجيا فما أعمق التداخل بينهما ، فتطور المفاهيم والمنجزات عامة سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الأبداع التقني أو الأدبي والفني والفكري مشروط بالتطور في الأوضاع والعلاقات الاجتماعية ، وان يكن في الوقت نفسه عاملاً من عوامل هذه الأوضاع والعلاقات نفسها ، وفي أسس أشد المعارف العلمية دقه نجد عناصر إيدولوجية يسعى العلم دائماً في تطوره الى التخلص منها أو تحديدها حسابياً على الأقل و الأيدولوجيا بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فعاليتها المعنوية بغير الاستناد الى أساس معرفي وذلك بتوظيف الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفا يضمن لها المصداقية والمشروعية ولهذا ما

(١) محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، مصدر سابق ذكره ، ص ص ٢٩ - ٣١ .

(*) مزيد من التفاصيل حول التحديد الطبقي للمتقنين انظر:

عمار بلحسن ، انتلجنسيا ام مثقفون في الجزائر ، دار الحداثة للنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٨٦ ،

ص ص ٣٩ - ٤٢

أكثر المعارك الأيديولوجية المحتدمة حول تفسير بعض معارك العلوم الطبيعية ، وما أكثر ما تادّج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحة ، هذا فضلا عن استخدام النتائج التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف أيديولوجية ومصلحية مختلفة ، كاستخدام القنابل الذرية والنووية والاذاعة والتلفزيون ووسائل الاتصال الى غير ذلك.

ورغم هذا كله يظل للثقافة جانبها المعرفي الخالص رغم طغيان الجانب الأيديولوجي عليها وما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفي الخالص كذلك فعاليته الأيديولوجية بشكل مباشر ، وغير مباشر ، "قجاليليو" لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس ولخروجه على نسق فكري لعلاقات بنيه فلكيه مستقره تتبناها الكنسية ، وإنما لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد الذى يقول به يخلخل نسق البنية الاجتماعية الطبقيّة السائدة آنذاك ، ولهذا فإن الإنتاج والأبداع الفكرى العلمى والتقنى والمنجزات المعرفية عامة تتضمن بالضرورة إمكانات تغييريه بل تثويريه ، لأنها أضافات إلى قوى الإنتاج الاجتماعى والبشرى بشكل عام والتي تسهم بتطورها وتقدمها فى تحقيق التغيرات الاجتماعية^(١)

فى واقع الامر وبعد العرض السابق فأننا نرى أن تصنيفا يربط بين هذه التعريفات والأطر النظرية والفكرية التى أنطلق منها أصحابها ضرورى للغاية حيث يرى الباحث ان معظم هذه التعريفات الخاصة بالتحديد الطبقي للمتقنين لم تجب على كثيرا من التساؤلات الجوهرية حول التحديد الطبقي للمتقنين منها على سبيل المثال ماهو الموقع الذى يحتله المتقنون فى المجتمع ؟ وماهى العلاقة بين مواقعهم التى يشغلونها فى المجتمع ورؤاهم السياسية ؟ وماهى المداخل التاريخية التى قد تكشف عن هذه القضايا ؟. ثم ان معظم هذه التعريفات تستخدم اصطلاح المتقنين بانهم تلك الفئة من المفكرين نوى النزعة النقدية والتقدمية والذين يتخذون موقف

(١) محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا اشكالية ، مصدر سابق ذكره ، ص ص ٣١ - ٣٢

الاغتراب والانفصال عن المجتمع واذا كان البعض يرى أن المثقفين فئة تقف من المجتمع موقفا نقديا انفصاليا ، الا ان هذه الرؤى تواجه بمشكلة تصورية تتعلق بكيفية تفسير اختلاف الرؤى السياسية للمثقفين ارتباطا بدرجة انتماءاتهم الاجتماعية واتجاه هذه الانتماءات ، ومع هذا فقد انقسمت التعريفات السابقة أزاء هذه القضايا والتساؤلات إلى أربعة اتجاهات نظرية وفكرية.

(١) منهم من تأثروا بدرجات متفاوتة بالاتجاه الوظيفي والذين توصلوا الى ان المثقفين لديهم القدره على أن يكونوا أكثر تألفا مع البناء الفوقي وهو ذلك البناء الذى يتميز بالانتشار والاتساع ، فضلا عن كونه بناء منظما وموجها وبالتالي فهم يرون أن المثقفين قد تكاملوا مع الطبقة الوسطى الجديدة New Middle Class وانه نتيجة ذلك سياسيا تنمو الطبقة المثقفة المعتدلة وتتسحب الطبقة المثقفة ذات النزعات الراديكالية.

(٢) اما المجموعة الاخرى من التعريفات فهي تلك الفئة التى يطلق عليها الماركسيين المحدثون وهي الفئة التى تقف موقف المعارضة من الفئة السابقة أو الاتجاه السابق ، وذلك انطلاقا من تصورهم الذى يؤكد أن أنغماس المثقف فى البناء الفوقى المنظم (الدولة) يفقد هذا المثقف استقلاله ، والمثقف فيما يرى أصحاب تلك الفئة بذلك الانغماس لا يعد عضوا فى الطبقة الوسطى الجديدة وإنما يتحول الى عامل أجير ولاشك ان تحول المثقفين الى هذا الطابع البروليتارى يعد عاملا مؤثرا بالنسبة لهذه الفئة.

(٣) وينطلق من خلال هذين الاتجاهين المتناقضين اتجاه ثالث عبر عنه "كارل مانهايم"^(١) الذى يرى ان المثقفين فى العالم المعاصر يمكن ان ننظر اليهم وبصوره نسبيه باعتبارهم فئة بلا انتماء طبقى محدد ويبرر مانهايم تصوره هذا على أساس ان المثقفين قد تشكلوا من مختلف الطبقات الاجتماعية وذلك لان

^(١) Brym, Robert, J., Intellectuals and politics, Op, Cit, P. 29.

افكارهم كما يذهب "مانهايم" ليست محددة تحديدا طبقيا كما هو الحال بالنسبة للعمال وأصحاب الأعمال والمشروعات.

(٤) وهناك فئة رابعة من العلماء والمفكرين الذين اهتموا بقضية المثقفين متأثرين بالنظريات الكلاسيكية لنظرية الصفوة من أمثال "باريتو وموسكا وروبرت ميتشلز" وهم اهتموا اهتماما اساسيا بالاسلوب الذى يترسمه المثقفون الراديكاليون فى تشكيل الصفوة السياسية او الطبقة الحاكمة للدول النامية.

تلك هى الاتجاهات الرئيسية التى عنيت بوضعية المثقفين وعلاقتهم بالسلطة السياسية ورغم أهمية هذه الاتجاهات على المستوى النظرى والأكاديمي، إلا أن الباحث يميل الى الأخذ بوجهه نظر "جرامشي" حول تعريفه للمثقف وحول تحديده الطبقي والاجتماعي للمثقفين، ذلك لان معظم الاتجاهات الفكرية سالفة الذكر فشلت فى الاجابة عن العديد من التساؤلات والقضايا التى هى بالاساس مسار بحثنا ودراستنا فانطلاقا من الاسهام الذى قدمه "جرامشي" سوف نحاول تطوير بعض الافكار السابقة التى اعتمدت على أفكار "جرامشي" وذلك لان هذا المدخل سوف يساعدنا فى تحليلنا لكيفية تحول العلاقات الاجتماعية للمثقفين وتحديدهم الطبقي الى فهم اكثر ملائمة لفهم الرؤى السياسية للمثقفين وبالتالي فهم علاقة هذه الرؤى السياسية للمثقفين بالسلطة السياسية فى مجتمعاتنا وعلاقة هذه السلطة السياسية بالمعرفة والثقافة بشكل عام. وهنا نطرح سؤالنا محور دراستنا، ماهى السلطة السياسية وما علاقتها بالثقافة والمثقفين؟

ثالثا : مفهوم السلطة " Authority " :

تعتبر دراسة " فيبر"^(١) من الدراسات الهامة فى علم الاجتماع ، فقد حاول فى هذه الدراسة ان يحدد مصادر مشروعيتها وانتهى إلى أنها قد تكون مستمدة من التقاليد أو القانون أو الالهام وتتحصل جملة آراء "فيبر" بصدد ظاهرة السلطة فى أن ثمة ثلاثة نماذج مثالية لتلك الظاهرة ، تختلف عن بعضها من حيث مكوناتها البنائية ،

(١) Micheal, Haralambos., And Halborn, Sociology themes and prespectives , London, 1994, PP. 117 - 119.

وتفترق عن بعضها من حيث مصادر شرعيتها المميزة . وتتمثل هذه النماذج وفق ترتيب معين فى الآتى:

(أ) السلطة التقليدية " Traditional Authority "

وهى تلك التى تقوم على الايمان الراسخ بقداسه التقاليد والاعراف المتفق عليها وخصوصية مكانه الاجتماعية المرموقة التى يشغلها اولئك الذين يمارسون السلطة بالفعل.

(ب) السلطة القانونية " Legal Authority "

وهى تلك التى تستند الى أسس عقلانية رشيدة قوامها نسق من القواعد الموضوعية والمعايير غير الشخصية تخول من يحتلون مواقع القوة ويلتزمون حدودها حق إصدار الأوامر وأخذ القرارات.

(ج) السلطة الكاريزمية " Charismatic Authority "

وهى تلك التى تقوم على الولاء المطلق لشخصيه فذه تتسم بالقداسه أو البطولة وتكشف بماتأتيه من تصرفات عن ضرب مميز من المعايير والنظام^(١)

وفحوى هذا التصنيف ودلالاته الاساسية ان شرعية السلطة التقليدية إنما تصدر عن أصول مجتمعيه عرفيه مقرره . فى حين تصدر شرعية السلطة القانونية عن معايير وضوابط نظامية مقننه . أما شرعية الكاريزمية فتصدر بالاساس - وخلافا للسلطتين الأخرتين - عن أصول فردية بحتة^(٢) .

ويعرف "بارسونز" السلطة بأنها " القدرة على القيام بوظائف معينة خدمة للنسق الاجتماعى بأعتباره وحده واحدة " هذا التعريف يتفق صراحة مع المفهوم

^(١) Ibid, PP. 119 - 121.

^(٢) السيد عبد الحليم الزيات , فى سوسيولوجيا بناء السلطة , الطبقة , القوة , الصفوة , مصدر سابق ذكره , ص ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

الوظيفى التكاملى "للسق الاجتماعى" ويعرف "لازويل" السلطة بأنها اشتراك فى اتخاذ القرارات ويعتبر هذا التعريف الاكثر شيوعا فى نظريات عملية صنع القرار. ويمثل العيب الجوهرى لهذا المفهوم على الأقل بالنسبة للمجتمعات التى تتميز بالصراع الطبقي فى نظرتة الذاتية الادارية الى عملية صنع واتخاذ القرارات فى المجتمعات الطبقيّة ، فهو يتجاهل تماما فاعلية الابنية الاجتماعية وأنعكاسات الصراع الطبقي فى عمليات صنع القرار ، ويقف عند مظاهرها الخارجية وآلياتها الشكلية عاجزا عن التحديد الدقيق للمراكز الفعلية لاتخاذ القرارات الكبرى ، أى تحديد الساحة التى يدور فيها الصراع على توزيع السلطة . لانه ينطلق من مبدأ وحدة المجتمع وتكامله الوظيفى ، ومن هنا كان تبنيه لمفهوم المشاركة واتخاذ القرارات (١).

ويشير دال "Dahl" (٢) شأنه شأن معظم منظرى الاتجاه التعددى الى أن السلطة السياسية لا تتركز فى أيدى قلة من الافراد تمارس سلطتها على الكثرة بل أن ثمة فرصا متكافئة لكافة الجماعات الاجتماعية المتنافسة أو المتعارضة لاقتسام السلطة وممارستها ، وتتعلق تحليلات "دال" فى هذا الصدد من فرضية اساسية وهى أن السبيل الناجح لتحليل بنية السلطة السياسية فى المجتمع ، هو البحث فى عملية صنع القرارات الحيوية ، وذلك للتعرف على هوية المشاركين فى صنعها ودرجة التأثير النسبى لكل منهم فى هذا المجال . ويخلص "دال" من خلال دراساته الميدانية الى ان السلطة السياسية لا تتركز فى يد جماعه بل تتشكل فى سياق تعددى تقارق حكم القلة وتغاير حكم الصفوة وتجسد بشكل جدى مفهوم الديموقراطية .

فى حقيقة الأمر أن فهم مفهوم "السلطة" لا يتم بمعزل عن فهم مفاهيم أخرى يجب أن نفرق بينها وبين السلطة . حيث يشير بعض المفكرين إلى أن ممارسة

(١) Steven, Lukes., "Power" Reading in sociology and political theory, Black well publishers, Oxford, 1994, PP. 28 - 37.

(٢) Dahl, R., Modern political Analysis Anglewood Cliffs, New York, 1983, PP.35-88.

القوة السياسية تتخذ عادة إحدى صيغتين رئيسيتين الأولى هي السلطة "Authority" والأخرى هي النفوذ "Influence" والسلطة فيما هو متفق عليه قوة ذات طابع نظامي (رسمي) ترتبط بمنصب أو بموقع أو وظيفه رسميه ، معترف بها في المجتمع وتخول لصاحبها حق إصدار القرارات التي لها صفة الالتزام بالنسبة للآخرين ، وتمنحه في الوقت ذاته حق توقيع الجزاءات على المخالفين - وهي بصفه عامه قوة محددة ومنظمه بشكل رسمي عن طريق مجموعه قواعد عامه ملزمه مستمدة في المحل الاول من القواعد والقوانين الوضعية ، ومن ثم فلا يجوز لشاغل المنصب الرسمي أن يخترق حدودها أو يخالف القواعد التي تحكمها أو يتخطى الادوار المخوله له بموجبها وبمقتضى المنصب الذي يشغله والا اعتبر خارجا عن قواعد الجماعة ومعاييرها وضوابطها النظامية.

أما النفوذ فقوه غير نظاميه تتمثل في القدرة على التأثير في صانعي القرارات السياسية وتوجيه الرأي العام من أجل تحقيق أهداف معينه وهو يمارس عادة من جانب العناصر القيادية التي لا تشغل أية مناصب رسمية في المجتمع ، وذلك عن طريق عمليات الاتصال السياسي والتفاعل الاجتماعي التي تباشرها عبر وسائل الاتصال الجماهيري والاحزاب السياسية ، او داخل جماعات الضغط والمصلحة ، سواء بأستخدام وسائل الأستماله والأقناع والترغيب المألوفه ، أم بممارسة أساليب التهديد والترهيب والارغام غير المشروعة ، ولذلك يرتبط النفوذ عادة بالشخص الذي يمارسه وليس بالمنصب الذي يشغله ، كما انه يستند الى البنية الثقافية للمجتمع ، بما تتضمنه من قيم ومعتقدات ومعايير سلوكية ولاينفى هذا بطبيعة الحال ان شاغلي المناصب الرسمية لهم نفوذ شخصي داخل دوائر عملهم ، ويمارسون هذا النفوذ أحيانا خارج هذه الدوائر (١) (*)

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، سوسيولوجيا بناء السلطة ، مصدر سابق ذكره ، ص ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(*) مزيد من التفاصيل حول مفهوم السلطة والقوة والنفوذ انظر:

Steven, Lukes, " Power " Reading In Sociology, Op, Cit, PP. 28 - 94.

- نيقولا تيما شيف ، نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عوده وآخرون ، دار المعارف ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨٣ ، ص ٢٦٦ .

ومؤدى هذا التمييز بين مفهومى السلطة والنفوذ ، وكيفية ممارسة كل منهما ومجاله وضوابطه ، ان القوة السياسية ليست حكرًا على شاغلى المناصب السياسية وحدهم ، وليست وقفاً على من يشغلون هذه المناصب دون غيرهم ، ولكنها قاسم مشترك بين هؤلاء وهؤلاء فلا يصح القول أن القوة السياسية هي محصلة الأشكال المختلفة للقوى التى تعمل وتتفاعل داخل النسق الاجتماعى - السياسى ، ولكن الأصوب أن يقال إن القرار السياسى هو محصلة هذا التفاعل ونتيجته النهائية ، وفرق كبير من قرار يصاغ نتيجة تفاعل عديد من القوى المتباينة وبين القوى السياسية التى بيدها السلطة فى اتخاذ هذا القرار وبمقدورها تنفيذه ومحاسبة المخالفين له ، وفرق كبير ايضا بين نظام ديموقراطى يرحب بهذا التفاعل وينشده ، وبين نظام شمولى او اتواقراطى يحظره تماما أو يسمح به فى حدود ضيقة لا يمكن تجاوزها . ومعنى هذا ببساطة ان امتلاك القوة السياسية وممارستها او السعى الى الاستحواذ عليها انما هو ضرب من الصراع بين أطراف متناقضة قوامه تباين القيم والتوجهات الاجتماعية والسياسية من ناحية ، وتضارب المصالح والغايات الشخصية وغير الشخصية من ناحية أخرى فضلا عن التفاوت او انعدام التوازن فى توزيع القوة (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) واستثناء جماعات بنائية محددة بالسيطرة على مصادر القوة الكامنة فى المجتمع دون غيرها من الجماعات.

ومن التفسيرات الهامة لمفهوم السلطة تفسير "كارل ماركس" الذى لا يعتبر السلطة ظاهرة طبيعية وانما ظاهرة تاريخية تمثل انعكاسا لعلاقات الإنتاج فى المجتمع فالطبقة المسيطرة اقتصاديا تقبض على مقاليد السلطة وتستخدمها فى فرض أرائها على الطبقات الأخرى ، لذلك فان السلطة فى نظر "ماركس" عموما ما هي الا طبقة مستغلة للمحافظة على امتيازاتها وسيطرتها وأنها أى السلطة ضرورية فقط فى إطار مجتمع طبقي ، وبمقتضى ذلك تتولى الطبقة الحاكمة قليلة العدد مقاليد القوة فى المجتمع بينما تنحصر مهمة الطبقة المحكومة فى طاعة الطبقة الحاكمة وتنفيذ قراراتها.^(١)

^(١) على ليله ، النظرية الاجتماعية المعاصرة ، دراسته لعلاقة الانسان بالمجتمع ، دار المعارف ، الطبعة الثانية

ويعرف "بولانتزاس" السلطة بأنها علاقات قوى طبقية فالصراع الطبقي هو أن الإطار المرجعي لمفهوم السلطة وليست علاقات القوى شأنها في ذلك شأن الابنية والممارسات الاجتماعية ، ليست علاقات بسيطة بينما هي علاقات مركبة وغير متكافئة تحددها في نهاية المطاف القوى الاقتصادية ، وعلى اعتبار أنه ليست القوى السياسية أو الايديولوجية مجرد تعبير عن القوى الاقتصادية فأحيانا تكون إحدى الطبقات مسيطره اقتصاديا دون ان تكون هي الطبقة السائدة سياسيا فتكون قادرة على تحقيق مصالحها السياسية والايديولوجية، أو تكون هي المسيطرة أيديولوجياً دون أن تكون لها الهيمنة السياسية وهكذا.⁽¹⁾

ويعنى هذا التصور ببساطه أن الطبقات التي تحمل مواقع السيطرة في المجتمع مختلفة ولكن لايعنى ذلك أنه لايمكننا ان نحدد بدقة الطبقة أو الطبقات الحاكمة في تكوين اجتماعي معين ، أى تحديد أى مواقع السيطرة الطبقيّة هو الموقع المهيمن - فالطبقة أو الطبقات الحاكمة في أى تكوين طبقي هي في نهاية الأمر تلك التي تمثل مواقع السيطرة في المستوى الذي يلعبه الدور الحاكم في الصراع الطبقي داخل هذا التكوين، فيتميز التكوين الرأسمالي مثلاً بالاستقلاليه لمستوياته الاقتصادية والسياسية والايديولوجية . ومن ثم بإمكانية تعدد مواقع السيطرة الطبقيّة بل وأنفصالها أحيانا، ولكن يظل المستوى الاقتصادي هو المسيطر، أما في المجتمعات المتخلفة حيثما يسود نموذج رأسمالية الدولة الوطنية وحين تمارس الدولة وظائف اقتصادية وإيديولوجية الى جانب وظيفتها السياسية الاصلية فيلاحظ أن أندماج مواقع السيطرة الطبقيّة والسياسية والاقتصادية والايديولوجية متمركزة في الدولة كمؤسسة اجتماعية.

وإذا كان مفهوم "بولانتزاس" للسلطة يستمد أصوله النظرية من أطروحات الفكر الماركسي بعامة ومقوله "ماركس" عن الطبقة الحاكمة والذي يعتبر السلطة ظاهرة تاريخية تمثل انعكاسا لعلاقات الإنتاج في المجتمع ، فالطبقة المسيطرة

⁽¹⁾ Nicos, Poulantzas, : Political power and sociol classes, Op, Cit, PP. 104 - 114.

اقتصاديا تقبض على مقاليد السلطة وتستخدمها لفرض أرائها على الطبقات الأخرى . لذلك فان السلطة فى نظر "ماركس" ماهى الا طبقه مستغله للمحافظة على امتيازاتها وسيطرتها.^(١)

ورغم تبنى الدراسة لمفهوم "بولانتزاس" للسلطة السياسية وهى قدرة طبقة اجتماعية معينة على تحقيق مصالحها الموضوعية الخاصة وأن الطبقة او الطبقات المسيطرة فى أى تكوين اجتماعى هى فى التحليل الأخير ، تلك التى تمثل مواقع السيطرة التى من شأنها الحفاظ على مستوى الصراع الطبقي ودوره الحاكم داخل هذا التكوين المعقد برمته ، وبناء على ذلك تكون تلك الطبقة أو الطبقات التى تهيمن على السلطة السياسية وتعمل على حمايتها.

الا ان الباحث رغم هذا التعريف يرى أن السلطة جزء من المؤسسيه للمجتمع بوظائفها الشديده التعميم والتى قد تبدو معها وكأنها سلطه فوق الجميع أو بوظائفها البالغة التخصص فى تجسيد المصالح الاقتصادية والسياسية لإحدى الفئات أو الشرائح أو الطبقات ، ونرى ايضا أن السلطة السياسية فى مرحلة ليست هى فى مرحلة أخرى حتى ولو تقنعت بالوجوه ذاتها أو الشعارات ، أنها خاضعة بشكل او باخر لمتغيرات المد والجذر فى البنية الاجتماعية ، وهذه السلطة فى تصورنا لها دينامياتها الايديولوجية سواء من خلال المثقفين أو التقنيين أو الاعلاميين أو رجال الدين .

وفى سياق موضوعنا المثقف والسلطة ، فليست هناك سلطه غير مهمته بالمثقف والثقافة حتى وهى تقهر المثقفين وتغلق أبواب الثقافة ولكن يبقى فى النهاية أن المثقف والسلطة هما نتاج لأوضاع الأمية والتجزئه والتبعية والتاريخ الحضارى والتراث الدينى ، ذلك كله ساهم فى صياغة السلطة والمثقف على حد سواء وقد تكون هذه أول نقطه لقاء بين الطرفين.

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، سوسيولوجيا بناء السلطة ، مصدر سابق ذكره ، ص ١٩٠ .

ولكن اللقاء بين المثقف العربى والسلطة العربية يعنى أساسا ان القوام الاجتماعى أو المجتمع العربى يختلف فى تطوره شكلا ومضمونا عن المجتمعات الأخرى التى قد تتشابه مع بعضها فى التخلف ، لذلك كثيرا ما يستخدم مصطلح الطبقة استخداما مجازيا حينما وغامضا فى اغلب الأحيان ، وهذا احد اسباب تعثر علومنا الاجتماعية ، البادية والصحراء والرعى والقبيلة والزراعة والعشيرة والتجارة والأنهار والنفط ، صاغت مجتمعات من التبسيط والاقتصاد على الأقل بوصفها طبقية فقط ، فهناك من يتكلم عن الاقطاع فى بلد لم يعرف الزراعة اصلا وعن برجوازية فى بلد يخلو من مصنع واحيانا يقال الاقطاع النفطى او الاقطاع المالى وكلها تعريفات أهميتها الوحيدة انها تدل على العجز.^(١) وثمة مجموعة من التساؤلات تفرض نفسها فى هذا المجال سنحاول الاجابة عليها من خلال الدراسة الراهنة ، من هذه التساؤلات على سبيل المثال ، ماهى السلطة فى مجتمعاتنا؟ وما طبيعتها ، ومن هو المثقف؟ وما هو قوام كل منهما؟ ماهى آلياته؟ ولماذا اخفقت كل اشكال الحكم من ليبرالية وديكتاتورية وحزبية ولا حزبية ومن دينيه وعلمانيه؟ ولماذا توحدت رغم هذا الفشل فى السمات الجوهرية الخاصة بعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ ومن ثم علاقة المثقف بالسلطة؟ وهل صحيح ان لدينا كما فى الغرب ، مثقفا ليبراليا وآخر ماركسيا وثالث اشتراكيا ديموقراطيا ورابعا نازيا أوفاشيا ، ام ان هذه المصطلحات لا علاقه لها بالحقيقة الاجتماعية الثقافية للمثقف كما هو شأن اللا تطابق بين المصطلح الاجتماعى فى الغرب والشمال والجنوب باعتبار ان الغرب ليس هو العالم ولكنه الإطار المرجعى لمتقفينا حتى السلفيين منهم الذين يرددون المقولات الغربية عن الاسلام^(٢)

ثالثا : أهداف وتساؤلات الدراسة :-

ولما كان هدف دراستنا هو تقديم فهم سوسيولوجى يتجاوز التناول الجزئى

(١) غالى شكرى ، المثقفون والسلطة ، مصدر سابق ذكره ، ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٧ .

للظاهرة (العلاقة بين المثقف والسلطة)، دراسة تحليلية لوضع المثقف المصرى على امتداد الربع الاخير من القرن العشرين ، فان ذلك يتطلب وضع مجموعة من التساؤلات الجوهرية لتحقيق هذا الهدف وستكون تساؤلاتنا على هذا النحو :

تساؤلات الدراسة :-

- ١- الى أى مدى يمكن الاستفادة من التراث النظرى فى صياغة وتحديد مفهوم للمثقف يتناسب وخصوصية المجتمع المصرى ؟
- ٢- كيف أستجاب المثقف المصرى للتحويلات المجتمعية (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية) خلال مرحلة الخمسينيات والستينيات؟
- ٣- هل ثمة علاقة بين التحويلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى شهدتها المجتمع المصرى خلال مراحل مختلفة والمواقف المتباينة للمثقفين حول قضايا الديمقراطية والأصالة والمعاصرة ، والعدالة الاجتماعية وماهى العوامل المسؤولة عن هذه الاختلافات من ١٩٧٠-١٩٩٠؟
- ٤- هل هناك علاقة بين أختلاف التوجهات السياسية والايديولوجية للدولة وتغير إتجاهات وآراء بعض المثقفين حول بعض القضايا الاجتماعية (كالديموقراطية والاصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية ؟
- ٥- الى أى مدى يمكن التعرف على العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية فى ضوء توجهاتهم الفكرية وممارستهم الفعلية؟

رابعا : الإجراءات المنهجية للدراسة :-

ولتحقيق هدف الدراسة والاجابه على تساؤلاتها الرئيسية يتطلب الأمر الاستعانة بأساليب وأدوات بحثية متعددة تتكامل معا من أجل انجاز هذه المهمة ، فثمة جوانب تتطوى عليها الظاهرة ومازالت مبهمه وفى حاجة الى فهم عناصرها وأبعادها وجوانبها ، وتحتاج الى الوصف الكيفى لمعرفة خصائصها والعوامل المختلفة المؤثرة عليها . وهناك جوانب أخرى فى الظاهرة تتطلب منا أن نتأملها فى سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة لننتعرف على ماهيتها ودلالاتها وهذا يتطلب

منا ايضا الاستعانة بأساليب وأدوات بحثية متعددة تساعدنا على التأمل والتحليل وفيما يلي عرض لهذه الاساليب التي اعتمدنا عليها ومبررات استخدامها.

١- الاسلوب التاريخي : نظرا لاننا نهدف الى فهم العلاقة بين السياسى وبين الثقافى فى التاريخ الاقتصادى الاجتماعى المصرى الحديث والمعاصر على وجه الخصوص ، ومعرفة الكيفية التى تطورت بها العلاقة بين المثقف والسلطة ، وكيف ترسخت هذه العلاقة فان البحث سوف يتجه الى تناول هذه العلاقة وتتبع مراحل هذا التطور والآثار المترتبة عليه منذ السبعينيات من القرن العشرين وان كنا لانقطع هذه العلاقة من جذورها من خلال أشارات سريعة للفترة السابقة على السبعينيات وذلك فى محاولة للوقوف على الاستمرارية والتواصل التاريخى بين الثقافى والسياسى ، وطبيعة الممارسات المختلفة من السلطة السياسية على المثقف المصرى وأستحضار خصوصية الثقافة المصرية ، حيث ان الفهم التاريخى السوسيولوجى للظاهرة موضوع البحث من شأنه أن يتيح لنا امكانية الفهم والتعرف على الظروف التاريخية والاجتماعية سواء على المستوى الاقليمى أو العالمى أو المحلى ، والتي أسهمت فى نشأة الظاهرة وتطورها ، وايضا يمكننا الاسلوب التاريخى من الاعتماد على الدراسات التاريخية والبحوث التى أنتجها المثقفون والباحثون سوسيولوجيا بشأن الظاهرة والاعتماد عليها.^(١)

٢- الاسلوب الوصفى : تستعين الدراسة بالاسلوب الوصفى بهدف فهم وتحليل الجوانب والابعاد المختلفة للظاهرة موضوع الدراسة وذلك للتعرف على خصائص الظاهرة ، وتحديد العوامل والمتغيرات الداخلية والخارجية المؤثرة عليها . فضلا عن تحليل فكر التيارات الفكرية والايديولوجية وكذلك القوى الاجتماعية والسياسية والتى تشكل فى مجملها أنماط وخصائص الظاهرة ومن جانب آخر الكشف عن أشكال الممارسات المختلفة للدولة والنظام السياسى تجاه المثقفين من مختلف

^(١) عبد الباسط محمد حسن ، اصول البحث الاجتماعى ، دار التضامن ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ص ٣٠٥

التيارات الفكرية وباختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والطبقية والثقافية ، والى أى مدى تختلف هذه الممارسات باختلاف التوجهات السياسية والايديولوجية للدولة والنظام السياسى من مرحله لأخرى؟ وكذلك التأثير النسبى لكل من العوامل الداخلية والخارجية فى تحديد شكل وطبيعة واساليب هذه الممارسات خلال هذه المراحل المتباينة (أيديولوجياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً).

٣- الاسلوب المقارن : وتعتمد الدراسة على هذا الاسلوب لفهم الاختلافات فى طبيعة العلاقة بين السياسى والثقافى فى سياقات اجتماعية مختلفة وأزمنة متباينة وكذلك للتعرف على العوامل المؤثرة بشكل مباشر فى الفترات التاريخية التى تخضع الدراسة لها بخصوص التحكم فى الظاهرة من حيث نشأتها وتكونها وتطورها ، فالباحث يجرى مقارنه كلما امكن ذلك بين أنماط المتقنين المختلفة والتى أفرزتها العوامل التاريخية حسب طبيعة المتغيرات والتوجهات السياسية والايديولوجية ، كما نقارن بين طبيعة الثقافة وتأثرها بالممارسات السياسية فى فترة الستينيات ومقارنتها بفترة السبعينيات. والاسلوب المقارن يساعدنا فى تحقيق هذا الهدف^(١) . وهو التعرف على الظاهرة فى سياقات وفترات تاريخية واجتماعية مختلفة.

٤- مصادر البيانات والمعلومات وكيفية معالجتها :- أعتمدت الدراسة على مصدرين مباشرين لجمع البيانات والمادة العلمية التى ساعدتنا فى الاجابة عن تساؤلات الدراسة وتحقيق الهدف منها:

أ - المصدر الاول يتمثل فى :

الدراسات والبحوث السابقة التى تمت حول موضوع الدراسة من نواحى الاقتراب والتحليل ، وايضا الدراسات والبحوث التى تمت بشأن المجتمع المصرى وتحولاته المجتمعية (السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية) خلال الفترة موضوع الدراسة وكذلك كتابات المتقنين حول بعض القضايا (الديموقراطية

(١) سمير نعيم احمد ، المنهج العلمى فى البحوث الاجتماعية ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ١٥٢-١٦٠.

والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية ورؤيتهم للعلاقة بين السياسى والثقافى خلال فترة الدراسة هذا ورغم ندرة المصادر المباشرة والجوهرية الخاصة بموضوع البحث على المستوى العربى والغربى ، ورغم توفر المصادر العربية عن الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية الا أنه مع الاطراد الزمنى ندرت هذه المصادر حتى كانت فترة الستينيات اكثر الفترات نقصا فى المادة التاريخية ، وحتى المصادر الغربية فانها تعالج الموضوع خارج التاريخ فهى فى اغلبها كتب لا تنتمى الى العالم الثالث ولا يعنىها فيه اذا اهتمت به الا من زاوية الرؤية التى تنظر بها اليه ، فالكثير من هذه الدراسات تتفرد بايديولوجية خاصة بها. ورغم ذلك لا يمكن تجاهلها ولذلك نحاول الاستفادة منها نظريا وفى طرق المعالجة والتحليل وكذلك تم الاستفادة من الصحف اليومية والاسبوعية المصرية وبعض المجالات العربية وما كانت تنشره من نشرات ومتابعات وندوات فكرية حول موضوع الدراسة وكذلك صحف المعارضة (الاهالى ، الشعب ، الوفد ، كقوى وتيارات فكرية معارضة).

ب- دليل دراسة الحالة:

اعتمد الباحث بشكل أساسى على أداة المقابلة وقام بعمل دليل دراسة الحالة بمقابلة المبحوثين وقد أعد الباحث دليل دراسة الحالة متضمنا ثلاث قضايا أساسية:- قضية الأصالة والمعاصرة ، قضية الديمقراطية ، قضية العدالة الاجتماعية .

الفصل الثانى
العلاقة بين المثقف والسلطة
فى
المجتمع المصرى: البحث عن إطار نظرى ملائم

محتويات الفصل

- أولاً : المدخل الماركسى التقليدى
- ثانياً : الاتجاه الفينومينولوجى
- ثالثاً : الاتجاه الاثنوميثولوجى
- رابعاً : مدرسة فرانكفورت النقدية.
- خامساً : الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم.
- سادساً : مدرسة التبعية (المقولات الاساسية).
- سابعاً : مدخل أسلوب الانتاج والتكوين الاجتماعى
- خاتمة

أولاً : المدخل الماركسي التقليدي :

بداية يمكن القول، إن معظم الكتابات والدراسات التي أنطلقت من المفاهيم والمقولات الماركسية التقليدية في تفسير " العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية " قد أغفلت الى حد كبير، كثيراً من الحقائق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فضلاً عن إغفالها أيضاً للتحويلات العالمية، فقد أعتمدت هذه الدراسات على الأطروحات الماركسية والتحليلات السوسيولوجية لعدد من القضايا (وبخاصة قضية التمايز الطبقي والصراع المادي). تلك المقولات التي تؤكد على ان انتاج الوسائل المادية وما يرتبط بها من تطور اقتصادي هو المحدد الأساسي الذي تتطور من خلاله عناصر البناء الفوقي ومكوناته (الدولة ومؤسساتها المختلفة، الأجهزة القانونية، عناصر البنية الثقافية والأيدولوجية ومكوناتها) لمجتمع معين خلال مرحلة معينة، ومن وجهة نظر الماركسية التقليدية، فان الطبقة المسيطرة اقتصادياً هي التي تستطيع ان تسيطر سياسياً، وايضاً باستطاعتها فرض أيديولوجيتها وقيمتها على المجتمع، بمعنى ان الطبقة المسيطرة على القوى المادية في المجتمع هي الطبقة الوحيدة القادرة على تحقيق السيطرة على القوة الثقافية في هذا المجتمع.^(١) بمعنى اكثر وضوحاً أن علاقات الانتاج تمثل الأساسى الضرورى لفهم كل الجوانب السياسية في المجتمع.

ومن هنا نشأت السياسة كمجال خاص للحياة الاجتماعية أى كمجال للعلاقات المتبادلة بين الطبقات، ولذلك تعتبر السياسة طبقاً لهذا التصور تابعه للاقتصاد ومن أكثر المؤشرات وأشدّها تعبيراً عنه . ففي السياسة كما يقال تدور الامور وقبل كل شيء حول مسائل الوضع الاقتصادي للطبقات بغية تأمين مصالحها والدفاع عنها. والنقطة المحورية في هذا المجال من الحياة الاجتماعية والتي تمنحها صفاتها النوعية وتجعلها اكثر المؤشرات تعبيراً عن الاقتصاد هي الدولة . ويتأتى ذلك من

(١) السيد الحسينى، علم الاجتماع السياسى، المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، ص ص

ان الطبقة المسيطرة على وسائل الانتاج لاتحى مصالحها عن طريق الاكراه الاقتصادى فقط، بل تعمل أيضا على الاكراه غير الاقتصادى، ولذلك فهى دائما تحتاج الى سلطة الدولة وتتمسك بها . أما الطبقات الواقعة تحت عبء الاستغلال فهى لاتتأى عن النضال من أجل تحرير نفسها اقتصاديا وأنتزاع حريتها وحقوقها السياسية . ومن ثم فان نضالها يتجه بالضرورة الى سلطة الدولة إذ لامجال لأشباع مطالبها وتحقيق مصالحها إلا باقامة سلطتها الخاصة . وعلى هذا النحو أو ذاك، تنصب العلاقات المتبادلة . بين الطبقات على مسألة الدولة وبنائها وقياداتها، أما بهدف الحفاظ على سلطتها القائمة أو اسقاطها واحلال سلطة أخرى محلها . وهذه العلاقات بالضرورة علاقات سياسية أو ذات مضمون سياسى فى الأساس^(١) (*)

ويشير " عودة "^(٢)(*) إلى أنه على الرغم من التطورات التى جرت فى إطار الفكر الماركس ذاته على الصعيد العالمى، مايزال الفكر الماركسى العربى يركز أساسا بصورة أيديولوجية على فكره الأنعكاس، البنية الفوقية بوصفها أنعكاسا للبنية الأساسية أو الأساس الاقتصادى للمجتمع . ومازال يربط ربطا مبسطا وساذجا بين عناصر البنية الأساسية وعناصر البنية الفوقية . كما أن تحويل

(١) بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة فى علم الاجتماع السياسى، ترجمة وتقديم : محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ، ١٩٧٨، ص ٥ - ٦ .

(*) مزيد من التفاصيل حول التحليلات والمقولات الماركسية انظر :

- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، مصدر سابق، ص ٣٢١

- السيد عبد الحليم الزيات، فى سوسيولوجيا بناء السلطة، مصدر سابق، ص ٣٤ .

- Micheal Haralambos and martin Halborn; sociology Themes and perspectives; Op; Cit; PP. 146 - 147 .

- على ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مصدر سابق، ص ٢٧٩-٢٨١ .

(٢) محمود عوده، أزمة الخطاب الماركسى فى مصر، ورقة مقدمه لسمنار قسم الاجتماع، آداب عين شمس، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٢٣ .

(*) مزيد من التفاصيل حول اهم الانتقادات الموجهة للنظرية الماركسية انظر:

- رفعت السعيد، ماركسية المستقبل، شركة الامل للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٢٠ - ١٢٢

التفاعل الجدلى بين البنية الاساسية والبنية الفوقيه الى أيديولوجية كان من نتائجه ببساطة تحول التحليل الماركسى الذى يخلع على البنية الأساسية أو الأساسى الاقتصادى للمجتمع أهمية خاصة فى التحليل الإجتماعى والسياسى دون أن يلغى دور العوامل الاخرى فى الحياة الاجتماعية، وأهميتها وهى العوامل التى تظهر فى الأصعدة السياسية والدينية والفكرية والايديولوجية بصفه عامه . نقول .. تحوله الى إيمان بالاقتصاد والبنية الاساسية إيمان مفرط بالدور الأبدى والأزلى للأساس الاقتصادى فى الحياة الاجتماعية بصوره مطلقه وعامه . وبغض النظر عن الظروف الخاصة بالتكوينات الاجتماعية الملموسة والعيانية، والتنوع التاريخي، الجيوبولتيكى فان الخطاب الماركس العربى ما يزال يطرح التفسير المبسط والمخل إزاء أية مشكلة مهما بلغت سطحيّتها أو ظهر تجاوزها للاقتصاد .

التحليلات الماركسية ورؤيتها للمثقف :

أولاً : رؤية النظرية الماركسية للمثقفين :

أن متابعة المفاهيم النظرية الماركسية تشير الى أن المثقفين ليس لهم دور فى عملية التغيير، وأن الدور الاساسى يقع على كاهل الطبقة العاملة أو البروليتاريا . واذا كان الامر كذلك فان "ماركس" يفترض درجه عالية من التطور الثقافى بين القطاعات المختلفة من العمال . وذلك لان "ماركس" قد أسند الى هذه الطبقة العامله ما أسماه، واجب ادراك أسرار السياسات الدولية، إدراكا كاملا ومراقبه التصرفات المتعلقة بحكوماتهم ومواجهه هذه السياسات إذا اقتضى الامر بجميع الوسائل التى يستطيعونها . ومن هنا فقد أطلق شعاره " ياعمال العالم اتحدوا " . ومن الواضح أنن أن هذا الشعار لم يكن موجها الى عمال الموانى فى ليفربول، أو عمال الشحن فى بومباى، أو عمال المناجم الافريقيين فى الحزام النحاسى فى جنوب أفريقيا . مما فرضه ماركس من واجبات وأدوار لايمكن ان يقوم بها العمال العاديين حيث أن أستيعاب أسرار السياسه الدوليه إستيعابا كاملا كما حدد ماركس هو مهمه المثقفين الراديكاليين

أكثر من أن يكون مهمه عمال النظافة أو عمال المصانع الساخطين^(١) (*)

ويشير "جولدنر"^(٢) في هذا السياق إلى أن البيان الشيوعي يحمل مقولات متناقضة، غير واضحة وغير محددة بدرجة كبيرة، حيث يقول على سبيل المثال إنه حينما يقترب الصراع الطبقي من ساعه الحسم يسلم جزء صغير من الطبقة الحاكمة نفسه عن هذه الطبقة وينضم الى الطبقة الثورية، وبصفة خاصة جزء من الأيديولوجيين البرجوازيين، الذين رفعوا انفسهم الى مستوى الفهم النظرى للحركة التاريخية ككل، ومن ثم فطبقا لماركسى وأنجلز، فان بعض المثقفين يتحولون الى مثقفين راديكاليين من خلال تأملهم وأدراكهم للتطيرى، ومن الواضح ان ذلك يتناقض مع الافتراض الأساسى لدى "ماركس" بان الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى فكيف يمكن لوعى البروليتاريا الثورية أن يظهر بين أولئك الذين تمثل وجودهم الاجتماعى فى الطبقة الحاكمة.

وهنا يشير "عبد الله العروى"^(٣) إلى أن الطبقة العاملة غير قادرة وحدها كما يشير "ماركس" على تجاوز ظواهر الاستغلال الرأسمالى، فاذا خضع العامل لتجربته المباشرة سيطلب فقط بالثمن العادل لقوة عمله، ويركز بذلك أسس النظام الرأسمالى، اما المثقف الثائر فهو وحدة القادر على تعرية الحقائق المستغلة بأرجاع الظاهر إلى محدداته الباطنه وهو وحدة القادر على التمييز بين العلم (القيم القابله للتعميم) والأيديولوجيا (القيم المرتبطة بوضعيه خاصه) وبهذا يمكن للبروليتاريا أن تعتق القيم العمومية الكونيه فى الثقافة البرجوازيه ونبذ القيم الخصوصية . ولاشك أن ماركس الذى عاش بين ابناء الطبقة العاملة الاكثر تقدما كان ينتظر توحيد دور المثقف ودور

(١) محمد احمد اسماعيل، دور المثقفين فى التنمية السياسية، دراسه نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة،

١٩٨٥، الجزء الأول، ص ٥٨ - ٦٦

(٢) مزيد من التفاصيل حول التناقضات الماركسية أنظر:

- Mazrui; Ali; A; Political values and the Educated class in aAfrica; Heinamen London 1979; P. 630.

(2) Gouldner; Alivn . W; Op; Cit; PP. 55-58 .

(٣) عبد الله العروى، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣، ١٦٩.

البروليتارى فى شخص واحد . وقد يقع أحيانا ذلك فى المجتمعات المتقدمة جدا ،
ولذا فالتمييز بين المثقف والبروليتارى غير واضح عند "ماركس" نفسه.

ومن وجهة نظر " لينين " الذى كان أكثر أدراكا للدور الثورى للمثقفين
مما كان يبدو عليه الحال بالنسبة "ماركس" يؤكد "لينين"^(١) فى هذا السياق أن
الاشتراكية الدولية تعتبر فى التحليل النهائى نوعا من الانتماء الثقافى، حيث أن
الوعى الاشتراكى الحديث لا يمكن أن يبرز الا على اساس المعرفة العلمية العميقة
وأن أداة نقل العلم ليست البروليتاريا، ولكنها النخبة المثقفة البرجوازية وأن
الاشتراكية الحديثة قد تأصلت فى عقول افراد هذه الفئة، وهى التى قامت بنقلها الى
البروليتاريين الأكثر تطورا من الناحية الثقافية والذين قاموا بدورهم بنقلها الى
حلبه الصراع الطبقي البروليتارى، حينما تسمح الظروف بذلك، ويؤكد أيضا على
أنه بدون نظرية ثورية لا يمكن أن تكون هناك حركة ثورية وقد عزا "لينين" إلى
الطبقات العاملة القدرة على الحركة العفوية والتلقائية، ولكنه لم يعز إليها قدرة
أتوماتيكية على الوعى الاشتراكى .

والى حد أبعد من ذلك فإن نمو الاشتراكية طبقا لتصورات "لينين" تعتبر
عملية مرتبطة بالاعمال الثقافية، حيث يشير الى أن تطور نظرية الاشتراكية عن
النظريات الفلسفية والتاريخية التى تم تطويرها بواسطة ممثلى الطبقات المالكة
المتعلمين اى بواسطة المثقفين، وانطلاقا من وضعهم الاجتماعى فإن مؤسس
الاشتراكية العلمية الحديثة "ماركس وأنجلز" نفسيهما ينتميان الى النخبة المثقفة
البرجوازية.

واتساقا مع ذلك يرى "ماوتس تونج وكاسترو" أن مراجعة التاريخ مراجعة
سريعة يتضح لنا أنه من الصعب أن نجد نهضة واحدة من حركات النهضة التى
عرفتها الانسانية فى كل العصور وفى الأزمنة الحديثة خاصة قد قامت دون
مشاركة المثقفين فيها وتوجيهها وأن الحركات التقدمية فى القرن العشرين لم تكن

(١) محمد احمد اسماعيل، مصدر سابق ص ص ٢٥-٨٥

فى الواقع حركات بروليتارية بل كانت حركات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها، ويرى "ماوتس تونج" أنه بدون مشاركة المثقفين يكون النصر فى أى ثورة مستحيلا ويضيف انه يجب أن يكون لدينا جيش ثقافى لأن هذا الجيش ضرورى جدا لتوحيد صفوفنا وهزيمة العدو ويؤكد "كاسترو" نفس المعنى حيث يرى أن الثورة فى البلدان المتخلفة والحركات الثورية المناهضة بالتغير الاجتماعى والسياسى كانت أولا من صنع المثقفين والجماهير التى تثق بهم وليس من صنع حركة العمال موضحا أهمية المثقفين ودورهم فى المجتمع الحديث سواء بالدول المتخلفة أو الدول الغربية^(١) . ومعنى ذلك أن مفهوم المثقف عند "ماوتس تونج وكاسترو" هو الشخص المهموم الثورى والملتزم بالقضايا الجماهيرية على اعتبار أن كل مثقف يهدف الى دفع الحركة الاجتماعية أو تفسيرها أو توجيهها نحو الأهداف المرسومة وذلك لأن المثقف من وجهة نظرهم هو الذى يستشرف صور المستقبل من خلال ارتباطه الوثيق بالجماهير، وما يميز "ماوتس تونج" و "كاسترو" فى تصورنا انهما بالاضافة الى انهما مثقفان فانهما أيضا من رجال سلطة وقيادة مثلهم مثل نهرو ونكروما وسيكوتورى وسنجور وغيرهم واستطاعوا جميعا ان يتحملوا مسئولية الحكم مشتركة بين رجل السلطة الذى يتخذ القرار وبين المثقف الذى يهيء مستلزمات صنع القرار سواء على صعيد اتخاذه ام تنفيذه^(٢) وفى كل الحركات الثورية كانت تجسيدا كبيرا لافكار وتصريحات قادتها "المهمين" ماوتس تونج وكاسترو" وكان أهم عنصر مشترك بين هذه الحركات هو مقاومتها للاستعمار وتحقيق الاستقلال الذاتى والارتباط الوثيق بين القاده المثقفين والجماهير.

(١) عاطف العقلة عضيات، أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلية، مجلة المنار، العدد ٢٩، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربى، مايو ١٩٨٧، ص ص ١٠٨-١١٠.

(٢) مزيد من التفاصيل حول آراء ماوتس تونج وكاسترو أنظر:

السيد الحسينى، علم الاجتماع السياسى، المفاهيم والقضايا، مصدر سابق ذكره، ص ص ٢٨٣ - ٢٨٤.
حمود العودى، المثقفون فى البلاد النامية، بحث فى الفئات والعلاقات الطبقة علم الكتب، ط ١، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص ٢٨-٢٩.

(٢) صادق الأسود، المثقف وصنع القرار السياسى، مجلة المنار، مصدر سابق، ص ص ١٢١-١٢٢.

من العرض السابق نرى أن نظره الماركسية الكلاسيكية للمثقفين كانت نظره شك وريبه ولا تعبر هذه النظره عن طبيعة تكوينهم الثقافى كـ مثقفين وإنما عن طبيعة تكوينهم الطبقي كعناصر برجوازية، وبالتالي لايمكننا دراسة وتحليل أبعاد العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية من ناحية ووضعيه المثقف المصرى من ناحية أخرى بالاعتماد على هذا المدخل والاعتداد بهذا التحليل وما ينطوى عليه من أطروحات وما يترتب عليه من نتائج، وبخاصه اذا ما وضعنا فى الاعتبار خصوصيه المجتمعات النامية بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة ووضعيه المشكلات المجتمعية الراهنة . فواقع هذه المجتمعات يبين لنا من ناحية أن ثمة قدرا كبيرا من التعدد والتنوع فى أنشطتها الاقتصادية . كما أن ثمة نوعا من التعايش بل والتمفصل بين مختلف القوى الاقتصادية من قوى ومراحل وعلاقات الانتاج السائدة فى تلك المجتمعات من ناحية أخرى فضلا عن تفاوت مستويات التطور الاقتصادى فى المجتمعات النامية ذاتها وتنوع وتعقد شبكة العلاقات الانتاجية السائدة فى هذا المجتمع أو ذاك . ومن ثم فليس فى وسعنا القول ان الطبقة العاملة وحدها أو الواعده تاريخيا للاضطلاع بأعباء التغير الاجتماعى وتطوير بنية المجتمع السياسى ان حالا او مستقبلا كما تذهب الى ذلك اطروحات "ماركس" والسبب فى ذلك هو ضالة حجم الطبقة نسبيا من جانب ثالث . وثمة اتجاهات نظرية أخرى تناولت العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية فى المجتمع العربى بشكل مباشر أو غير مباشر سنحاول عرض مسلماتها النظرية والمنهجية الاساسية بهدف الاستفادة منها فى توجيه تحليلاتنا النظرية المنهجية والامبيريقية مع الوضع فى الاعتبار أن مجتمعات العالم الثالث والمجتمع المصرى تتميز بخصوصية بنائية وتاريخية، مما يؤكد ان دور المثقفين وفعاليتهم الوظيفية وأدوارهم الاجتماعية . لايمكن أنكاره فى ظل ظروف التخلف والتبعية بأشكالها المختلفة والقضايا الملحة للخروج من حالة التخلف المزمنه أملا فى التغيير والتحول المنشود . هذا واذا كانت دراستنا الراهنة تسعى لفهم أبعاد وجوانب الظاهرة موضوع الدراسة من خلال الاعتماد على عمليات التداخل والتفاعل بين المتغيرات

الخارجية والمتغيرات الإقليمية والمحلية المسئولة عن نشأة الظاهرة وتطورها وأستمرارها خلال المراحل التاريخية المختلفة فإن هذا يفرض علينا التعرض لثمة اتجاهات نظرية أخرى تناولت العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية فى المجتمع الغربى بشكل مباشر أو غير مباشر، سنحاول عرض مسلماتها النظرية . والمنهجية الأساسية بهدف الاستفادة منها فى توجيه تحليلاتنا النظرية والمنهجية والأمبيريقية مع الوضع فى الاعتبار أن مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمع المصرى بخاصة تتميز بخصوصية بنائية وتاريخية.

ثانياً: الاتجاه الفينومينولوجي:

تبلور هذا الاتجاه من خلال أعمال "شوتز" والذى يعارض الكثير من القضايا التى يقوم عليها علم الاجتماع فى صورته الوضعية التى أمتدت من "كونت حتى بارسونز" ويقوم الاتجاه الفينومينولوجى على مجموعة من القضايا منها أن مادة التحليل الفينومينولوجى هى خبرة الحياة اليومية، وعالم الحياه المعطى كما يتجسد من خلال تركيبات من المعرفة التى تم تكوينها ونقلها اجتماعياً ، فالاتجاه الفينومينولوجى لا يقتصر على دراسة مضمون هذه التركيبات بل يمتد الى العمليات التى من خلالها تتكون وتنقل وتستقبل مثل هذه التركيبات ودور الابنية التنظيمية والنظامية فى تشكيل مثل هذه العمليات وينظر أيضا الاتجاه الفينومينولوجى للانسان على أنه يمتلك عنصر المبادأة فى الفعل الاجتماعى، أن الفاعل يقف فى علاقة جدلية مع الواقع، فهو يعد خالق هذا الواقع ونتاجا له فى ذلك الوقت، فالاتجاه يركز على مبادئ النزعة الفردية الميثودولوجية والاتجاه النسبى فالواقع والصدق والرشد يتحدد فى ضوء المعانى التى يضيفها عليها الفرد فى مواقفه وأفعاله. ويترتب على ذلك أن تعتمد أصدق التفسيرات السوسيولوجية على كفاءة هذه التفسيرات على مستوى التأويل الذاتى لخبره الفرد العادية . ولتحقق هذا الصدق فان الاتجاه الفينومينولوجى لا يعتقد فى صحة الافتراضات السببية المرتبطة بصياغة الفروض صياغة أسمية أستتباطية ولكنه يعتمد على تصور الحياة الاجتماعية من

خلال الافراد وأفكارهم عنها . ونستطيع أن نستنتج من ذلك حقيقتين الأولى ان الاتجاه الفينومينولوجي يعتبر تيارا نقديا لعلم الاجتماع الكلاسيكي أو المحافظ، على أساس أن علم الاجتماع في صورته المحافظة المرتبطة بمشكلة النظام قد سلخ نفسه من الواقع وأفترض وجود فجوة بين الباحث وموضوع دراسته عندما أكد ضرورة النظر الى ظواهر هذا الواقع على أنها اشياء، والثانية أنه يعتبر أمتدادا لبعض القضايا التي طورها "ماكس فيبر"، مثل الاهتمام بالمعنى الذاتي لافعال الافراد، وصياغة الانماط المثالية . وتقديره منهج الفهم الذاتي للفعل ذي المعنى^(١) (*)

وهكذا فان طريقة "شوتز" مثل "فيبر" تهتم بالمعنى الذاتي، ولكن ليس بالمعنى الذي طال افتراضه فكل من "شوتز" و"فيبر" لم يدعوان أو يدافعان، كما يدعى البعض الى منهج للفهم يستخدم حدسا شخصيا لا يمكن التحقق منه أو ضبطه، فالتفهم لكلا المفكرين ذاتي فقط، بمعنى أن غاية المنهج هي تحديد المعنى الذي يتضمنه الفعل للفاعل. أن برنامج "شوتز" يميل الى تجريد ما يسمى بالحياة اليومية من العالم الاجتماعي الاكبر والتعامل معه وكأنه مطلق على ذاته نسبيا دون مشاكل، ونتيجة لذلك لانعلم شيئا عن كيف يتأثر الوجود الاجتماعي اليومي للانسان ببناء المجتمع الاكبر الذي يعيش ويعمل فيه . ان المشكلة الحقيقية في مخطط "شوتز" ، هي أنه لايزودنا بوسائل مستقلة لمعرفة صحة تقييم الانسان العادي لظروفه المادية وتأويلاته لعلاقاته بالآخرين.^(٢)

(١) احمد زايد ، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، الطبعة الاولى، القاهرة، ١٩٨١، ص ص ٤١٩، ٤٢٢ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول الاتجاه الفينومينولوجي أنظر:

- Micheal; Haralambos; sociology; themes and prespectives; Op Cit; PP. 190-191.
- Lassman; P.; Phenomenological; (prespectives In sociology In rex; J Discovering Sociology; London; Routledge and Kegan paul; 1974; PP. 150-155.

(٢) ارفنج زاتلين، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نقدية، ترجمة : محمود عوده، ابراهيم عثمان، منشورات ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٩، ص ص ٢٨٦ - ٣٠٤ .

يتضح مما سبق أن الاتجاه الفينومينولوجى يدرس الحياه اليومية والعلاقات بين الافراد من خلال تصورات الافراد أنفسهم وتقييمهم للمواقف الاجتماعية التى يتم داخلها هذا التفاعل وهنا يعتقد "شوتر" أن هذه الرؤية الفينومينولوجية يمكن أن تحل الكثير من مشكلات العلوم الاجتماعية وتؤكد الفارق الهام بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية فالمهمة الاساسية للعلوم الاجتماعية هى الكشف عن المبادئ العامة التى ينظم فى ضوئها الانسان خبراته فى حياته اليومية وهى مهمة لايمكن تحقيقها من خلال منهج العلوم الطبيعية الذى يفصل بين الذات التجريبية والعالم الخارجى . ومن المشكلات التى تحلها الرؤية الفينومينولوجية مشكلة الموضوعية لأنها تتخذ شكل الابنية المثالية أو الأكثر شيوعا ، وهى أبنية تختلف بالقطع عن الابنية الجزئية التى يكونها الفاعلون الافراد، صحيح أن التأويل العادى للحياة اليومية يؤثر على الموقف الشخصى للباحث، ولكن الباحث من خلال اعداد نفسه ليكون عالما - يستطيع أن يستبدل مواقفه الشخصية بما يمكن أن نسميه الموقف العلمى، بحيث تجيء صياغاته النظرية متسقة اتساقا منطقيا بمعنى انها يجب أن تشتمل على الصدق الموضوعى فى عناصرها الداخلية، وبها قدر من الكفاءة الامبيريقية، بمعنى أن تتوافق عناصرها مع الابنية الفكرية فى الحياة اليومية.^(١)

وأنطلاقا من ذلك فإن الاوضاع التى يحتلها متفقو العالم الثالث بصفة عامة والدور الذى يقومون به فى إطار الاتجاه الفينومينولوجى يتحدد فى ضوء مجموعة من الاعتبارات نذكر من بينها : قدرة المثقف على التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه بموضوعية تامة، قدره المثقف على الاستفادة الواعيه بخبراته الشخصية فى توجيه فكره ومعالجته لهذه القضايا، فضلا عن قدرته على الاستفادة من خبراته الشخصية وأختياره الواعى لقضايا ومشكلات مجتمعه على درجة عالية من الأهمية ليس فقط على الصعيدين الاقتصادى والسياسى ولكن أيضا على الصعيدين

(١) احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص ص ٤١٨-٤١٩

السياسى والأيدىولوجى فى توجيه تحليلاته وانتاجه الفكرى والثقافى الذى يقدمه للمجتمع . ومن ثم نرى أن هذه الاعتبارات تشكل مطلباً ضرورياً لفهم الدور الذى يمكن أن يلعبه المثقفون على اختلاف توجهاتهم وأنتمائاتهم الفكرية والأيدىولوجية حتى يصبح تأثيرهم أكثر فاعلية فى التعبير عن مشكلات المجتمع بشكل موضوعى .

ثالثاً : الاتجاه الأثنوميثودولوجى:

ذهب "جار فينكل" الى أن مجال اهتمام الأثنوميثودولوجى ينحصر فى دراسة كيفية تنظيم المواقف العملية فى الحياة اليومية بطريقة اجتماعية، وكيف يستوعبها الافراد، ويعرفونها، ويتعاملون معها كمجموعة متصلة من الاحداث الفعلية والتي يفترض الشخص أن اعضاء الجماعة الآخرين يعرفونها بنفس الطريقة التى يعرفها بها وكيف يسلم بها هؤلاء الآخرون مثلاً يسلم بها هو نفسه، فالحياة الاجتماعية انز ماهى إلا مشروع عملى يشارك فيه كل فرد يعيش فى هذه الحياة، فالانشطة التى يقوم بها الافراد فى حياتهم العادية تكون مركبة تنظيمياً عملياً فمن خلالها يخلق اعضاء الجماعة مواقف الحياة اليومية ويتحكمون فيها . معنى ذلك أن المعانى والتعريفات تتشابه من خلال الاشتراك فى التعبيرات والرموز وتظهر الاختلافات بين الافراد من خلال اختلافهم فى الخبرات وتواريخ الحياة، يعنى ذلك أن التفاعل فى المجتمع قائم على مجموعة من القواعد والطقوس التى يسلم بها الافراد العاديون دون وعى تقريباً وهم فى تسليمهم بهذه القواعد والطقوس يكونون لانفسهم كجماعة- منهاجاً خاصاً فى الحياة لايعون به، وعلى عالم الاجتماع ان يحترف مواقف التفاعل العادية من أكتشاف هذا المنهج أو أكتشاف القواعد والطقوس التى تحكم مواقف التفاعل فى الحياة اليومية^(١)

وحاول "جار فينكل" فى دراساته المنهجية الأثنية : أن يبين أن المحادثات اليومية العادية تنقل معان أكثر مما تحمل الكلمات مباشرة، وأن مثل هذه المحادثات

(١) احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص ٤٤١-٤٤٢ .

تفترض محتوى ذا دلالات مشتركة، وأن الفهم المشترك الذى يوافق أو ينتج عن المحادثات يشمل عملية مستمرة من التأويل، وأن التبادل والشتون اليومييه تتصف بمنهجية وخطه وبالتالي خاصية عقلانية بحيث أن الانسان يصل الى المعنى لما يلفظ الآخر من خلال فهمه للقاعدة التى قامت عليها.^(١)

معنى ذلك إن الاتجاه الأثنوميثودولوجى يتناول بشكل عملى طبيعة الحياه اليومييه للأفراد أو المجموعات فى انشطتهم المختلفة بهدف البرهنة على أن هذه الانشطة العادية والممارسات العادية للأفراد تستحق الدراسة كظواهر يمكن معرفتها ودراستها من خلال سلوكياتهم الطبيعية والعادية.^{(٢) (*)}

وهنا يفرق "زايد" بين المنهج الاثنوميثودولوجى والمنهج الوضعى التجريبي فى محاولة فهم أنشطة الحياة اليومييه وأنماط السلوك الرشيدة والعقلانية للأفراد فالمنهج الاثنوميثودولوجى يسعى إلى فهم الافراد من الداخل، من خلال تصورات هؤلاء الافراد العقلانية التى يكونونها من خلال علاقات التفاعل مع الآخرين ومن خلال المعانى الذاتية التى يضيفها هؤلاء الافراد. فالافراد لا يمثلون حقيقة واقعة تخضع للدراسة كظاهرة حسبما يقرر أنصار الاتجاه الوضعى ولكنهم كائنات عقلانية لها أفكارها وتصوراتها الخاصة التى تختلف باختلاف الثقافة والاطار الإجتماعى السائد، وأى معرفة سوسيولوجية لا يكون لها أى جدوى اذا لم تبنى على أساس تصورات الافراد فى حياتهم اليومييه . والنظرية التى يتوصل اليها الباحث لاتعدو إلا أن تكون تمحيصا وتهذيبا لما يفتعل فى عقول الافراد من نظريات، ولقد اطلق "جار فينكل" على الفرد العادى المنظر العملى تميزا له عن المنظر

(١) ارفنج زاتلين، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٢) زينب شاهين، الاثنوميثودولوجيا : رؤية جديدة لدراسة المجتمع، مركز التنمية البشرية والمعلومات، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٧٤.

(٣) مزيد من التفاصيل حول الاتجاه الاثنوميثودولوجى أنظر:

-محمد عاطف غيث، مجالات علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٢.

العلمي ويختلف المنظر العلمي عن المنظر العملي في خمسة أشياء أساسية، حيث يقف المنظر العلمي موقفا محايدا تجاه موضوعات العالم كما تبدو له، بينما يبحث المنظر الواقعي عن مدى صدق هذه الموضوعات، ولا يهتم المنظر العلمي بما اذا كانت افكاره ملائمة للسلوك في العالم الواقعي، بينما لا يهتم المنظر العملي بالافكار إلا في ضوء ملائمتها للسلوك، فقد لا يبالى المنظر العلمي بأعتبارات الوقت في الثقافة أو بأى وحدات أخرى مقننة من الناحية الاجتماعية، أما المنظر الواقعي فإنه يقيم تفسيراته في ضوء هذه الوحدات، ويستخدمها ليطابق بين فعل فرد وآخر. ويفترض المنظر العلمي أن اتصالاته يمكن أن تفهم من خلال عالم أو منظر آخر، أما المنظر الواقعي فإنه يؤكد على ضروره أن تتوافق اتصالاته مع ما يتوقعه أى فرد سوى في المحيط الثقافى الذى يعيش فيه، اضافة الى ذلك يعرف المنظر العلمي أن وصفه للعالم ليس له معنى اذا لم يكن وصفا عاما، أما المنظر الواقعي فإنه يفترض أن فهمه الخاص لافعاله لا يتفق اتفاقا كليا مع فهم الآخرين لهذه الافعال وأنه يجب أن يكون واعيا بأثار هذا الاختلاف. ومن تلك العلاقة بين المنظر الواقعي والمنظر العلمي يتضح أن الاختلاف بينهما كامن في أختلاف الاهتمامات لا في المنهج - فالمنظر العلمي يهتم بوصف العالم اليومي وتحليله، بينما يهتم المنظر الواقعي باقامة علاقات تفاعلية بينه وبين الآخرين، ولكن كليهما يستخدم أسلوبا منهجيا واحدا أطلق عليه جار فينكل "المنهج التوثيقي"^(١) ذلك المنهج الذى يساعد الباحث على أن ينفذ الى مواقف الحياه اليومية لكى يكشف مناهج الجماعه فى الحياه من حياتهم اليوميه والباحث الذى يستخدم هذا المنهج يتفاعل مع الناس بشكل طبيعى غير مصطنع وكذلك أيضا المبحوث.

ونظرا لأن المثقف يمثل احد العناصر الهامة والمؤثرة فى تشكيل الوعي الثقافى والاجتماعى والسياسى للجماهير فان الأمر يتطلب أنخرائط المثقف وأندماجه

^(١) انظر: احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق، ص ص ٤٤٥ -

فى قضايا ومشكلات المجتمع من جانب وتفاعلاته اليومية مع الآخرين باعتباره يعبر عن مشكلاتهم من جانب آخر، ومن ثم فان تحقيق ذلك على المستوى الواقعى يجعل دور المثقف اكثر فعالية وتأثيرا فى تنمية الوعي الثقافى والاجتماعى للجماهير من خلال مايقدمه من منتج ثقافى وفكرى يعبر أصدق تعبير عن مشكلاتهم اليومية من جانب ومشكلاتهم المجتمعية من جانب آخر.

رابعاً : مدرسة فرانكفورت النقدية:

يشكل رواد مدرسة فرانكفورت الاتجاه الرئيسى للنقد الاجتماعى . ذلك لان أفكارهم وقضاياهم بدأت تتغلغل وتغذى الاتجاهات النقدية الأخرى . وقد نشأت مدرسة فرانكفورت خلال عقد الثلاثينات من هذا القرن فى محاولة منها لدعم وتطوير بعض المقولات النظرية للماركسية بالاستفادة من إجراءات البحث الاجتماعى، ومن أبرز ممثلى هذه المدرسة هم "ماكس هوركهايمر وأدورنو وهربرت ماركيز وهابيرماس"، ثم بدأت المدرسة تبتعد تدريجيا عن التصورات الماركسية، لان بعض مقولات الماركسية لم تعد ملائمة للمجتمعات التكنولوجية المعاصرة وممكنات الثورة فيها إضافة الى ذلك فهم يؤكدون على مواجهة الماركسية لأزمة تتعلق بمكانه الطبقة العاملة والدور الذى يمكن أن تلعبه^(١) ورغم أستناد مدرسة فرانكفورت الى النظرية الماركسية وخاصة فى مقولاتها الفلسفية ونزعاتها الانسانية عامة، إلا أنها اغفلت المقولات الاقتصادية للماركسية حيث تؤكد النظرية النقدية على أن الثقافة والايديولوجيا تلعب دورا مستقلا فى المجتمع، وأن القول بالاحتمية الاقتصادية الخالصة فيه نوع من السذاجة، ومن ثم ترفض النظرية النقدية علاقه البناء الفوقى بالبناء التحتى، هذا الى جانب أنها ترى أن البروليتاريا لم تعد قوى صالحة للثورة أو لتأسيس

(١) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، دراسة وترجمة : على ليلة، جامعة عين شمس، ١٩٩٢، ص ص ٣٥، ٣٦ .

التحول الاجتماعي^(١) ورغم أختلاف النظرية النقدية مع الماركسية فيما يتعلق ببعض القضايا، فإنها ظلت تعكس روحها النقدية للواقع . ولونتبعنا موقفها من النظريات الأخرى لوجدنا أن موقفها من الوضعية تميز بالقطعية وتدور نقاط الخلاف حول اهتمام علم الاجتماع الوضعي بالتأكيد على تناول الجزئى لنطاقات محدودة للبحث، أو لقضايا بسيطة أو محدودة الى أفقادة أدراك الكلية . وفى حين ركز "كونت" على العلاقات السببية بين الاجزاء، ركزت النظرية النقدية على الرؤية الكلية التى تشكل إطارا لهذه الاجزاء . وإذا كان التراث الوضعي يميل الى النظر للبشر باعتبارهم كائنات لاقوه لهم فى مواجهه المجتمع، حيث نجد "دوركايم" مثلا يؤكد على أن الفرد يجد نفسه فى مواجهة المجتمع كقوه أسمى منه عليه أن ينحنى أمامها، إضافة الى ذلك يؤكد "فيبر" على أن الفرد فى المجتمعات البيروقراطية (أستراكية كانت أم رأسمالية) ليس الإترسا فى آلة كبيره، فانتنا نجد أن النظرية النقدية ترى أن المجتمع ناتج عن العمق الداخلى للانسان ومن ثم تؤكد النظرية على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع كنوات مستقلة غير خاضعة تعكس الحقيقة الكلية . وبناء عليه فان النظرية النقدية تعتمد بدرجة أكبر على الانسان بمعنى أن مايدركه الانسان ماهو الإنتاج لنشاط بشرى، كذلك أدى سعى الوضعيه إلى تحقيق الدقة العلمية وتكميم الحقائق الى ضياع المعنى الجوهرى للظواهر الاجتماعية وارتباطها بذلك فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعى فى علم الاجتماع الى فصل المعرفة الثابتة عن بعدها الأخلاقى وهو مايعنى أستبعاد الموقف الأخلاقى للباحث عن طريق الأدعاء بأن علم الاجتماع هو علم محرر من القيمة وهو مايعنى أيضا أن هذا العلم يمكن أن يكون أدائيا بالنسبة للقوى

(١) ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى النوى، مراجعة مصطفى خياطى، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، ١٩٩٠، ص ص ٥٠-٦٠.

الاجتماعية المتسلطة، أو هو الوسيلة الأساسية للتحكم والهيمنة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة^(١)

مما سبق يتضح أن مدرسة فرانكفورت قد تثبت نظرية نقدية للنظريات الاجتماعية وتناولها للظواهر الاجتماعية والمجتمع وقد أعطت اهتماما بالظواهر الثقافية تأكيداً على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل وخاصة من خلال علم النفس والتحليل النفسى ويؤكد "هوركهaimer" أهمية علم النفس الفردى لفهم التاريخ ويعود اهتمام النظرية النقدية لعلم النفس والقيم المؤكدة عليها الى عاملين أساسيين أولاً : إن النظام الاجتماعى أصبح قهرياً للفرد وأن الفرد قد بدأ يفقد حريته وأستقلاله فى مواجهة سطوه النظام . ثانياً : تأكيد النظرية النقدية على الفردية تحت وطأه تأثير الأثر الفعال الذى يمكن أن يلعبه الدور الفردى فى التاريخ تأكيداً على الدور الذى لعبه "ستالين" فى روسيا "وهتلر" فى ألمانيا النازية . وفى التعبير عن هذه السيطرة الشاملة يؤكد "هربرت ماركيز" حينما يتحدث عن المجتمع الرأسمالى الحديث قائلاً المجتمع الجهنمى الذى نغوص فيه كل يوم . وفى مؤلفه الانسان "ذو البعد الواحد" يؤكد أن البشر فى المجتمعات الصناعية الحديثة مضللون وجهله وفاسدون فعلاً والحضارة التى نعيشها قائمة على أساس أخضاع الغرائز البشرية، وأن أستقرار النظام الاجتماعى يجب أن يتم على أساس تبنى الانسان البعد النقدي، لان أفكار البشر هى نتاج للمجتمع الذى يعيشون فيه وذلك لأن فكر البشر يتحدد اجتماعياً^(٢) لذلك فقد حددت مدرسة فرانكفورت مجموعة من الأدوار على المنظرين النقديين أو المثقفين القيام بها منها "على المثقفين أن لايتبنوا موقف الحياد الموضوعى إذ لاينبغى أن يفصل المثقف الحقيقة عن متضمناتها القيمية وعليهم أن يققوا موقفاً نقدياً من المجتمع موضع الدراسة وفى ذلك خروج على الاطار

(١) السيد الحسينى، نحو نظرية نقدية اجتماعية، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) هربرت ماركيز، الانسان ذو البعد الواحد، ترجمة : جورج طرايشى، منشورات دار الآداب، بيروت

الوضعى ورفضاً له وأقتراباً من الماركسية والمثالية النقدية، وبالمثل فعلى المتقنين أن يققوا موقفاً من فكرهم فعليهم أن يوضحوا علاقة هذا الفكر بالمجتمع القائم وبالمعرفة التى أبدعت اجتماعياً ويتصل ذلك الى حد كبير بتأكيدهم على التأمل وأيضاً بالتطور الفكرى المتتابع الذى لحق بأفكارهم " . وهنا يشير " هوركهايمر" الى أنه على المنظر النقدى أو المتقف أن يحافظ على بقاء مكانته محدده ومستقلة لان أى مجموعة من المتقنين المرتبطين مع بعضهم البعض ومن خلال المعرفة النظرية المشتركة والشوق الى مجتمع ينتقى فيه الاستغلال والقهر يمكن أن يشكلوا دوائر لنقل هذا التفكير والمحافظة على بقاءه بواسطة المعرفة التى تأتى بالتزاماتها وليس من خلال الوحي أو الوراثة البيولوجية فهذه المجموعة المتقفة فى إطار الغليان التاريخى الشامل تصبح فى اللحظة الحاسمة هى المسؤولة عن القيادة بسبب بصيرتها العميقة^(١) (*)

فى واقع الامر أن اغفال مدرسة فرانكفورت للمتغيرات الاقتصادية وأعتبارها عوامل ثانوية وتأكيدها على دور الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل، يسقطها من منظورنا ومدخلنا النظرى لموضوع الدراسة، حيث أن الباحث ينطلق من أعتبار التداخل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية ليس فقط على صعيد البنية الاجتماعية والاقتصادية، ولكن أيضاً على الصعيدين السياسى والايديولوجى، ومن ثم فإن تناول التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى تعرض لها المجتمع المصرى خلال فترة الدراسة يفرض علينا دراسة الآثار المترتبة نتيجة هذه التحولات على صعيد البنية الاقتصادية والاجتماعية وأيضاً على الصعيدين السياسى والايديولوجى وبالتالى فإن تحليل العلاقة بين المتقف والسلطة ينبغى أن ينطلق من

(١) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، مصدر سابق، ص ص ٤٤ - ٤٥

(٢) ومزيد من التفاصيل حول المدرسة النقدية، انظر:

- ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، مصدر سابق، ، ص ص ٥٠-٥١.

-على ليله، مختارات فى علم الاجتماع، علم اجتماع فرانكفورت نظرية المجتمع، جامعة عين شمس،

القاهرة ١٩٩٠، ص ص ٩-٣٥.

مدخل نظري يختلف عن المداخل النظرية الأخرى التي تعبر عن واقع مجتمعات الغرب والتي تختلف اختلافا جوهريا في ظروفها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية قديما وحديثا عن تلك الظروف التي نعيشها وبالتالي فإن دراستنا تركز بشكل أساسي على الخصوصية ليس فقط على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ولكن أيضا على المستويين السياسي والايديولوجي، ذلك لأن مشكلة دراستنا هي نتاج حقيقي للتفاعل بين المتغيرات والابعاد الداخلية والابعاد الخارجية على المستوى الاقليمي والدولي، هذه غير التحولات العالمية الحديثة التي تركت آثارا بالغة على طبيعة مشكلتنا الاجتماعية بصفة خاصة وإشكاليه العلاقة بين المثقف والسلطة بصفة عامة.

وعلى الرغم من ذلك، فليس ثمة شك في أن مدرسة فرانكفورت قد قدمت أسهاما نظريا واضحا في تفسير إشكالية العلاقة بين المثقف والمجتمع والدور الذي يجب أن يلعبه المثقف في التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه . وفي ضوء ذلك نرى امكانية الاستفادة من هذه الفكرة في توجيه وتحليل البيانات والمعطيات الميدانية وبصفة خاصة التي تتعلق بطبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة من جانب وعلاقته بالمجتمع من جانب ثان فضلا عن علاقاته بال جماهير التي يعبر عنها من جانب ثالث.

وأنطلاقا من ذلك فإن الأمر يتطلب ضرورة النظر الى مثقفي العالم الثالث بصفة عامة والمثقفين المصريين بصفة خاصة باعتبارهم نتاج لمجموعة من العوامل نذكر من بينها طبيعة النظم السياسية، والانتماءات الطبقية، وطبيعة التوجهات الايديولوجية السائدة والتي تتميز بالتغير من فترة الى أخرى، فضلا عن حالة الأمية الثقافية وتزايد معدلاتها في هذه المجتمعات . هذه العوامل جميعها يصعب فهم تأثيراتها على المثقفين وطبيعة إنتاجهم الفكري والثقافي دون وضعها في سياقها العالمي . فلا شك ان التغيرات العالمية تنعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على طبيعة الاوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية والايديولوجية التي

تميز هذه المجتمعات خلال مراحل مختلفة مما ينعكس على علاقة المثقف بالسلطة السياسية من ناحية وبالجماهير التي يعبر عنها من ناحية أخرى، فضلا عن موقفه من قضايا ومشكلات مجتمعه من ناحية ثالثة.

خامساً : الهرمنيوطيقا : وإشكاليات التأويل والفهم:

القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصا تاريخيا ، أم نصا دينيا . والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر أو الناقد في حالة النص الأدبي بالنص هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هي نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا . وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت الى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الانسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والانثربولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور^(١) .

وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ماهو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم حيث تبدأ عملية الفهم دائما من المعلوم في تجربتنا لننفذ الى المجهول في محاولة لفهم التجربة التاريخية فجوهر عملية التأويل هو الكشف عما يكمن خلف الاشياء الظاهرة من دلالات ومعاني، ومحاولة كشف الغموض البادى في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لاندرکها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية، وقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فإنها كانت تعرف بفن أدراك وتحديد المعنى المختبىء في النصوص، وقد تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الدينى الى نطاق البحث الفلسفى واللغوى، وبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال "هيدجر، وهابيرماس، وريكور". قد فتحت آفاقا نحو

(١) نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة،

القاهرة، ١٩٩١، ص ص ١-١٣.

الامتداد بالتأويل الى عوالم اكثر اتساعا من دائرة النصوص المكتوبة، إلا أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر الى مدة، فقد رفض البعض فكرة تحليل النصوص المكتوبة فقط . لان ذلك يجعلنا نهمل اللغة في سياقها اليومي ومن هنا جاء الاهتمام باللغة أو بالكلام - كما تمارس في الحياة، متقدما على الاهتمام بالنصوص المكتوبة . ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فانهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم، ورغم اختلافهم في الاسلوب الذي يتم به الفهم، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني وأستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل الى جوهر الاشياء وحقيقتها اللذين لا يبدوان مما يظهر منهما، وإنما يحتاج كشفهما الى جهد تأويلي والفهم ليس هدفا في حد ذاته . أنه ليس مجرد طريقه لإكتساب معرفة موضوعية كما ذهب "ديلثي" الاب المؤسس لفلسفة التأويل، بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الانساني^(١) فقد اكد "هيدجر" على دور الفهم في تأصيل الوجود في العالم، واكد "هابيرماس" على دور الفهم في نقد الايديولوجيا، كما أكد "ريكور" على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل وإمالة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة، فالفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا الى هدف اكبر منه هو تغيير الحياه الى الافضل على أختلاف طرق هذا التغيير وأدواته^(٢).

ويمكننا بعد عرض هذا الاتجاه أن نشير الى أنه يمكن الاستفادة من هذا المدخل حسب ما يشير "زايد" في أن عملية التأويل في النصوص المكتوبة قد يوصلنا بحق الى جوانب من حياتنا الاجتماعية وخاصة الجوانب الواعية والعقلانية منها دون أن يمس الجوانب اللاعقلانية وبالتالي نهتم بتحليل لغة الحياه اليوميه ونكشف نسيج الحياه اليومية وتفاعلاتها،

(١) احمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حوليات كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الرابع عشر ١٩٩١، ص ص ٢٢٧-٢٣١.

(٢) احمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص ص ١٥٢-

وعلى مستوى دراستنا يمكننا هذا المدخل من فهم المجتمع على مستوى مراجعة المادة التاريخية بشكل عام والمادة الميدانية التى نحصل عليها من خلال المقابلة وغيرها من الادوات، فالمجتمع هو تاريخ يصنع فى الواقع وفى النصوص فى آن واحد، وكلاهما يمكن أن يؤدى الى الآخر، وفضلا عن ذلك فان هذا الاتجاه يمكن أن يساهم فى حل بعض المشكلات المعضلة فى البحث العلمى الاجتماعى مثل مشكلة الانفصال بين التحليل الكمى والكيفى، ومشكلة الانفصال بين التحليل النظرى والبحث الأمبيرى وغيرهما من المشكلات التى تواجه البحث العلمى .

وأنطلاقا من ذلك فانه يمكننا الاستفادة من الهرمنيوطيقا كأداة تحليلية ومنهجية لفهم المنتج الثقافى والفكرى الذى قدمه شريحة من المثقفين المصريين على أختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والايديولوجية . ومن ثم أستطاع الباحث الأحاطة بالمنتج الثقافى الذى قدمه هؤلاء المثقفون المصريون خلال مراحل تاريخية وايديولوجية مختلفة، هذا الفهم مكن الباحث من وضع تضيف لهؤلاء المثقفين وفقا لتوجهاتهم الايديولوجية والفكرية من جانب وموقفهم من السلطة السياسية وموقف السلطة منهم من جانب آخر، فضلا عن موقفهم من الجماهير من جانب ثالث.

واذا كان الباحث قدأستفاد من مسلمات هذا المدخل النظرى والمنهجى على مستوى تحليل المنتج الثقافى والفكرى فانه قد أستفاد بشكل أكثر وضوحا منه فى توجيه العمل الميدانى، فقد صاغ الباحث مجموعة من القضايا المجتمعية التى تمكن من خلالها من الكشف عن موقف المثقفين، منها : وما اذا كان ثمة اختلافات بين اتجاهاتهم وتوجهاتهم الحالية وبين ماقدمه هؤلاء المثقفين من منتج ثقافى خلال مراحل سابقة، كما تمكن الباحث أيضا من الكشف عن العوامل والظروف المجتمعية المسئولة عن هذه الاختلافات بين الفكر والممارسة.

سادسا : مدرسة التبعية (المقولات الأساسية):

ظهرت نظريات التبعية كمجموعة من الأفكار والمسلّمات التى تدور حول قضية أساسية وهى أن تمفصل اقتصاديات المجتمعات المتخلفة مع النظام الاقتصادى العالمى يؤدى الى نقل الموارد من المحيط أو التوابع الى المراكز أو العواصم . وأن هذا التمفصل قد يؤدى الى أساليب معوقة من شأنها تشويه اقتصاديات هذه المجتمعات، ومن ثم يحول دون تحقيق تنميتها الاقتصادية والاجتماعية . وأن نقل الموارد من المحيط الى المركز يتخذ أساليب متعددة بدءا من السلب المباشر، مروراً بالتبادل غير المتكافئ وصولاً الى تبادل سلع إنتاجية بسلع غير إنتاجية^(١) . وعلى الرغم من تعدد وإختلاف التفسيرات التى اكتتفت مفهوم التبعية، إلا أنه يمكن التمييز بين إتجاهين أساسيين حاول كل منهما أن يكشف عن أبعاد هذا المفهوم . الإتجاه الاول: ينظر الى التبعية على أنها خضوع نظام ضعيف لسيطره نظام قوى ومسيطر من الخارج ويطلق على هذا الخضوع (التبعية الخارجية) أما الإتجاه الثانى : فينظر الى التبعية بوصفها شرطا أساسيا لحدوث تغيرات داخلية أهمها التمفصل والتداخل بين عناصر التكوين الاجتماعى التابع مركزا على الديناميات الداخلية للتكوين الاجتماعى التابع وتعد إنعكاسا لديناميات التكوين الاجتماعى المسيطر^(٢) ومن الواضح أن العمليات الاقتصادية كانت هى

(١) السيد الحسينى، نظرية التبعية، حوار وجدل، الكتاب السنوى لعلم الاجتماع، العدد الثانى، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، ص ٣٣ - ٣٤.

(٢) مزيد من التفاصيل حول مفهوم التبعية انظر:

- James cosparaso; "Dependence; Dependency In Globalsystem: Astructural and Behavioral Analysis ;"international organization vol. 32-n-1-1981 PP.3 - 4.
- Andre. G. frank "The development of underdevelopment; " In : Robert. I Rhodes " Imperialism and under devolopment: A Reader (new york ;monthly Review Press. 1970. PP. 6 - 8.

(٢) السيد الحسينى، التبعية الفكرية والاستغلال المعرفى، تحليل لرؤى من داخل العالم الثالث فى : ندوة التبعية الثقافية، مركز البحوث العربية، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٣، ص ٧.

نقطة الانطلاق النظرى لدى أصحاب نظرية التبعية وأن العلاقة الاقتصادية بين المركز والمحيط هي علاقة سببية وذات اتجاه واحد . ولقد كان علماء الاجتماع الذين تبنوا نظرية التبعية هم السباقون فى هذا المجال فلقد حاول كاردوسو اليتو، تحليل التبعية ومعالجتها كظاهرة اجتماعية سياسية فقد قالاً : نحن ننظر الى العلاقة بين القوى الخارجية والداخلية بوصفها كلا مركبا مؤلفا من روابط بنائية لا تتحدد فقط فى ضوء العوامل الخارجية المتمثلة فى الاستغلال والقهر، بل تتحدد أيضا فى ضوء ترابط المصالح بين الطبقات المحلية المسيطرة من ناحية والطبقة الرأسمالية العالمية من ناحية أخرى^(١)

والواقع ان فهم دور الدولة وجهازها السياسى فى مجتمعات العالم الثالث ي
عد مطلباً ضروريا لفهم نشأة التخلف فى الدول النامية وتطوره وعلاقته الجدلية
بأزمة التشوه فى البناء الثقافى وانعكاسه على وضع المثقف المصرى بصفة عامه
وهذا ما يهمنى فى المقام الاول . حيث من الخطأ أن نتصور أن تخلف الدول الناميه
ترجع أصوله الى تخلف البناء الداخلى لهذه الدول أو بسبب عدم قدرتها على
إستيراد ميكانيزمات التحديث التى خبرتها الدول المتقدمة، كما أنه من الخطأ أيضا
أعتبار التخلف فى الدول النامية ينحصر فقط فى العوامل الخارجية بدءا من
أساليب النهب الاستعماري ومرورا بأساليب التغلغل الرأسمالى ومراحل التكامل
مع السوق العالمى تبعا لتقسيم العمل الدولى .

ومن ثم فان الدراسة سوف تركز بشكل أساسى من خلال هذا المدخل على
التفاعل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية وأنعكاسها على الدولة وعلاقاتها
بالشكليات الاجتماعية ومقومات البناء الاقتصادى من جانب، وبالشرائح الاجتماعية
المسيطرة من الرأسمالية المحلية من جانب آخر، وأنعكاس ذلك على البناء الثقافى
ووضع المثقف المصرى من جانب ثالث . ومن ثم فان التركيز على أسهامات

(١) السيد الحسينى، نظرية التبعية حوار وجدل، مصدر سابق، ص ص ٣٣ - ٣٤.

مدرسة التبعية حول الدولة يعد هو الأساس في المقام الاول . فقد أعطى "فرانك"^(١) اهتماما ملحوظا بالدولة في كتاباته الحديثة وفي أحداها يرى أن الأزمة الاقتصادية الرأسمالية العالمية الراهنة تطلبت إعادة تنظيم وتوجيه جهاز الدولة في بلدان العالم الثالث التابعة، لاستخدامه كدافع سياسى لدور الدولة الاقتصادية المتغير بدوره تبعا لمقتضيات التقسيم الدولى الجديد للعمل وتضمن ذلك أعاده توجيه أنفاق الدولة لصالح رأس المال المحلى والدولى، وكذا لتأسيس العنف السياسى وعسكره المجتمع تحت دعوى مستلزمات الأمن القومى للدولة . وهذه الإجراءات لا تؤدي رغم أدعائها المعلنه الى تحول برلمانى ديموقراطى .

وقد أبدى "سمير أمين"^(٢) اهتماما ملحوظا بالبناء السياسى والدولة فى مجتمعات العالم الثالث فى إطار دراسة نوعية الفئة المسيطرة على أجهزة الدولة . حيث تحاول البرجوازية التابعة للسيطرة على الأجهزة من خلال الروابط الأسرية والاشتراك فى الفساد السياسى والاقتصادى مع قمة الجهاز البيروقراطى، كما تتحالف الدولة أيضا مع برجوازية المدن والرأسمالية الزراعية فى الريف لتحقيق الهدف نفسه . وفى دراسة أخرى له يدافع عن استمرار الدولة فى إطار الأقطار التى تفك الروابط مع النظام العالمى ويرى أن الدولة لن تختفى فى الأمد المنظور بمجرد نجاح الثوره الاشتراكية وهو ما حدث فى تجارب الدوله الاشتراكية التى تواجه الآن تناقضات ثلاثه:

- ١- تناقض نحو الطابع الاجتماعى للعمل وتخلف القوى الانتاجية بحيث يعبر الاتجاه الاشتراكى الصحيح عن المضمون الشعبى للقوى الاجتماعيه .
- ٢- الاتجاه نحو مركزيه نظام الدوله فى تنظيم جميع أوجه الحياه الاجتماعيه .

^(١) A . G. Frank.; Crisis in the third world (london : Hienmann 1981) PP. 231-245.

^(٢) سمير أمين، التطور اللامتكافى، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠، مقدمه الدراسة .

٣- الاتجاه الرأسمالى ويتصل بأحتياجات تنميه قوى الانتاج ودخول الثوره الصناعيه الثالثه وما يقتضيه من الأهتمام بالحريات الليبراليه وأنعاش الحياه السياسيه والأيدىولوجيه نحو أتاحه فرص المشاركه السياسيه وحريات الرأى والنقد والاجتماع وغيرها فى مجتمعات العالم الثالث^(١) .

أما " والشتين "^(٢) فقد تناول البناء السياسى والدوله فى النظام العالمى من خلال التمييز بين الدوله القويه فى المراكز والضعيفه فى الاطراف ومتوسطه القوى فى أشباه الأطراف . ويرى أن التناقض الاساسى فى التحليل الطبقي على نطاق عالمى يكمن فى دور الدوله وطبيعته الجماعات المسيطره عليها، فبينما دارالصراع حول السيطرة على الدوله فى أوروبا فى إطار الحدود القوميه بين البرجوازيه التى نما وعيها الطبقي وسبقت البروليتاريا فى ذلك، فان التناقض فى مجتمعات الاطراف لم يكن بين جماعتين تحاول أى منهما السيطرة على بنيه الدوله فى إطار قومى وإنما بين مصالح منظمه جمعت برجوازيه المركز مع حلفائها المحليين فى مواجهه غالبيه سكان الاطراف ومن ثم يكتسب الكفاح السياسى للطبقه العامله بعدا طبقياً عالمياً .

يبقى القول أنه بدلا من الخوض فى جدليات النظريات المتعارضه حول قضايا التبعية والتشوه البنائى، أن نشير الى أهم مظاهر التغير والتشوه الثقافى والقيمى الذى أحدثه التغلغل الرأسمالى فى المجتمعات العربيه بصفه عامه والمجتمع المصرى بصفه خاصه حيث لاجدال فى أن الثقافه العربيه تمر بمرحله الأزمه . ولاشك أيضا فى أن الأزمه الثقافيه تتعكس على المتقف وانتاجه الثقافى الى أن ظهر ماسمى بأزمه المتقف العربى . وتتلخص هذه الأزمه فى أن هناك خليطا غريبا من التيارات الفكرية، فكر عقلانى الى جانب فكر خرافى، فكر سلفى الى

^(١) سمير أمين، حول التبعية والتوسع العالمى للرأسمالية، المستقبل العربى (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيه) السنه، العدد ٩٣، ١٩٨٦، ص ص ١٠٣-١٠٦ .

^(٢) Wallerstein; "class and class conflict in Africa" monthly Review; vol; 26; No. 4; Feb; 1975; PP. 34-40

جانب فكر معاصر، فكر محافظ الى جانب فكر راديكالى وهكذا خليط ومركب من الأيديولوجيات غير محددة الهوية والمعالم، تطرح قضايا الواقع بمنحى راديكالى وتنتهى بتفسيرات لاهوتية أو قدرية، تطلق شعارات التغيير لتدعيم النظام القائم تبحث عن الهوية والتراث وتتغافل الحاضر، تنقل عن الغرب وتتحدث عن الموروث .

والسؤال الذى يجب أن نطرحه هنا ونحاول الأجابه عليه : هو لماذا لم يؤدى التغلغل الرأسمالى والثقافى وما أرتبط به من أيديولوجيات الرأسمالية وقيم تعبر عن المجتمع الغربى، لماذا لم يقضى على عناصر ومكونات البنية الثقافية فى المجتمعات العربية بصفه عامة ومصر على وجه الخصوص؟ أى لماذا رغم هذه التحولات والغزو الثقافى ظلت الثقافه والعناصر التقليديه موجودة ومؤثرة فى بنية هذه المجتمعات هل الأمر يتعلق بصمود وصلابة هذه العناصر التقليديه وماتعكسه من مصالح فئات وطبقات اجتماعية تدافع عن وجودها وأستمرارها أم أن الأمر يمكن تفسيره فى ضوء سعى القوى العالميه الى أستمرار وجود هذه العناصر الثقافية التقليديه طالما أنها تخدم مصالح النظام الرأسمالى العالمى وتدعم وجود وسيطره نمط الانتاج الرأسمالى المسيطر والمشوه . كما أنها تدعم مصالح طبقات محليه معينه ترتبط مصالحها بالغرب اكثر من ارتباطها بمجتمعاتها المحليه؟ ولاشك أن هذه الأزمة والنشوه فى النسق الثقافى والقيمى المسيطر على بنية المجتمعات العربية بعامة (والمجتمع المصرى بخاصه) يمكن فهمه وتفسيره فى إطار تشوهات البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية لهذه المجتمعات، تلك التشوهات يصعب تفسيرها فى حقيقه الأمر فى ضوء العوامل الخارجيه فقط، ولكن يجب أن يتم التفسير فى ضوء تفاعل هذه العوامل الخارجيه مع العوامل والظروف المجتمعية لهذه المجتمعات .

وجدير بالذكر أن أزمة الثقافه العربيه بصفه عامه (ومصر بصفه خاصه) لم تحدث بسبب تجاوز هذه الأنماط الأيديولوجية وتواجدها جنبا الى جنب، ولكن

الأشكالية تتمثل في غياب المنحى الأيديولوجى القومى . والمنحى الجدلى فى التقليد، بمعنى غياب الالتزام القومى كهدف أساسى للوحدة العربية، أن المفكر التقليدى السلفى والمفكر المعاصر كليهما فى واقع الأمر، يهمل البعد التاريخى والمنحى الجدلى فى التحليل مما يؤدى الى أغفال الواقع وعدم رؤيته، وإذا ترجمنا هذه الحقيقة بعبارة سياسية اجتماعية قلنا أن كليهما يقع فى حبال التبعية^(١)(*)

ولاشك فى أن أهم مظاهر التخلف والتشوه الثقافى يتمثل فى أغتراب المثقف عن تاريخه وعن واقع مجتمعه . فالمثقف هو نتاج للبيئة الاجتماعية التى يعيش فيها، نتاج للأيديولوجيات السائدة فى عصره ولما كانت المنطقة العربية بصفة عامة والمصرية بصفة خاصة التى يحيا فيها المثقف تتسم بالتنوع والنشآت والتشوه فان أزمة المثقف هنا تصبح تعبيراً عن أزمة المجتمع التابع، فالتعددية فى مجالات الفكر والمعرفة ظلت قائمه تجمع أنماطاً فكرية غير متوازنة تدور بينها معارك فكرية لكنها فى النهاية لاتصل الى مرحلة الاتفاق حتى على المسلمات الأساسيه والحقائق الواقعيه^(٢) .

هذا بالاضافة الى أن السلطة السياسية لاتخرج عن هذه المتغيرات والظروف. فلقد أصبح الفكر اليوم شتاتاً يجمع كل المتناقضات وكلها تعبر عن حاله من التهرؤ الثقافى، واصبحت السلطة السياسية التابعة هى المتحكمه فى مصادر الثقافة ونوعيتها ومسارها وتستخدم السلطة فى ذلك كافة أجهزه الاعلام باختلاف أنواعها كوسيط وكأداة للتبعية الثقافية من جانب وخلق التشوه الثقافى فى المجتمع العربى بعموم والمجتمع المصرى بخصوص من جانب آخر هذا بالاضافه

(١) احمد مجدى حجازى، المثقف والالتزام الأيديولوجى، مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٢) مزيد من التفاصيل حول أزمة الثقافة والمثقفين أنظر:

- عبد الله العروى، أزمة المثقفين العرب، تقليديه أم تاريخانيه ترجمه : ذوقان قرقوط، المؤسسه العربيه للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨ ص ٣٥ - ٤٥.

(٣) احمد مجدى حجازى، المثقف العربى والالتزام الإيدولوجى، مصدر سابق، ص ١٦٠.

الى أن الدولة والنظام السياسى تقوم بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والايديولوجية للنظام العالمى باستخدام الاعلام كوسيط لتكريس التخلف والتبعية الثقافية . مما أدى الى أغتراب الثقافة عن الواقع وأرتباطها بالخارج الذى بيده السلطة العليا والسيطره من خلال ملكيته لأدوات الانتاج الثقافى التى يطوى من خلالها السلطة السياسيه والمتقف فى آن واحد .

ظهر أذن التشوه والتناقض فى مستويات كل الأبنه الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والايديولوجية ولمواجهه هذا التشوه ومؤسسات السلطة السياسية المتسلطه نتساءل كيف يفعل المتقف ؟ هل يستطيع المتقف العربى بعامة والمصرى بخاصة أن يفعل ويخلق ثقافه واعيه بدلا من الثقافه المزيفه ؟ ثم ماهى الثقافة المزيفة ؟ هل هى الثقافة التقليدية الموروثة ام الثقافة الغربية الوافدة ؟ هل الامر يتطلب أحداث تغيير جذرى فى بنيه المجتمعات العربية عامه . والمجتمع المصرى خاصة لتحقيق هذا الهدف من جانب المتقف ؟ ثم كيف يحدث ذلك والمتقف أسير الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى يعيش فيه ؟ وهل هناك المتقف العضوى بمفهوم "جرامشى" فى مجتمعاتنا العربية بصفه عامه ومصر بصفه خاصه القادر على حل قضايا المجتمع الجوهريه . كلها تساؤلات تهدف لاستننا الأجابه عليها من خلال تحليلاتنا لطبيعته العلاقه بين المتقف والسلطه ومن ثم وضعيه المتقف المصرى .

ورغم العديد من الانتقادات التى وجهت لنظريه التبعية، إلا أن المفهوم ذاته يفرض نفسه كأداة تحليله ونظريه هامه تساعدنا على فهم طبيعته العلاقه المعاصرة بين مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات الرأسماليه المتقدمة صناعيا وتفرض نظريه التبعية نفسها هنا كأداة تحليليه وكواقع اجتماعى واقتصادى وسياسى وثقافى تعيشه مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمعات العربية والمجتمع المصرى بخاصة .

سابعاً : مدخل أسلوب الانتاج والتكوين الاجتماعى .

التمفصل . (Artculation)

ظهر هذا الاتجاه كرد فعل للانتقادات الموجهة لمدرسه التبعية وبخاصة الانتقادات الموجهة للدور الذى منحتة مدرسه التبعية للأبعاد الخارجيه أوالعالميه وتأثيرها على الأبعاد المحليه والداخليه، لذلك فان مفهوم التمفصل كأداة تحليليه يعد من أنجازات مدرسه التبعية كرؤيه تفسيريه لكثير من القضايا الجوهرية والمحورية التى عجزت الاتجاهات النظرية السابقه عن تقديم تفسير موضوعى لها .

وظهر أيضا هذا المفهوم فى سياق التطورات الحديثه فى الدراسات الماركسيه والتى أسفرت عن توجهين أساسيين يتمثل أولهما فى(البنىويه الماركسيه) وثانيهما فى (النظريه النقديه) ويدين الاتجاه الأول لأعمال " لى التوسير " من ناحيه والأنثربولو يا البنىويه الحديثه من ناحيه أخرى وهو الميدان المتأثر باللغويات البنىويه بدرجة ملحوظه . لقد كان محور "التوسير: أبستمولوجيا فى المحل الاول حيث سعى لتطوير نظريه فى المعرفة تقابل أيضا الطابع العلمى لنظرية "ماركس" الناضجه فى مواجهة الفكر الإيديولوجى الفج والسوقى . ويشرح "موريس جودليه " الرؤيه البنىويه الماركسيه بصوره تفوق وتتجاوز غموض الطرح البنىوى عند " التوسير " مستشهدا بتطبيقاته فى ميدان الدراسات الأنثربولوجيه وذلك فى مؤلفه "منظورات فى الانثربولوجيه الماركسيه " وهو يقول فى هذا الصدد بغض النظر عن الأسباب والظروف الخارجيه والداخليه التى تؤدى الى ظهور التناقضات والتغيرات . تستند دائما الى أساس كامن فى الخصائص الداخليه المتأصلة فى البنى الاجتماعيه وهى تعبر عن متطلبات غير مقصوده أوكامنه وعن أسباب وقوانين تظل فى حاجة الى اكتشاف ولذلك يعجز التاريخ عن تفسيرها على الرغم من ضرورة وأهميه تفسيرها، أما الفرض الماركسى العام الذى يقول بوجود علاقة نظاميه بين البنية الأساسيه والبنية الفوقيه تحدد فى التحليل الأخير وظيفة المجتمعات وتطورها فانه لايعنى أن علينا أن نحدد سلفا القوانين الخاصه بتطور

التكوينات الاجتماعية التاريخية ووظيفتها . ذلك لأنه ليس ثمة تاريخاً عاماً كما يستحيل علينا أيضاً أن نتنبأ بأى البنى سوف تعمل كبنية أساسية أو بنية فوقية داخل هذه التكوينات الاجتماعية الاقتصادية المختلف^(١)

لقد أثار الاتجاه البنيوي جانباً كبيراً من البحث الاجتماعى والأنثروبولوجى والتاريخى "الماركسي" المعاصر وهنا تجدر الإشارة إلى دراسات "تيكوس بولانتزاس" عن الدولة والطبقات الاجتماعية التى تنطلق من التمييز بين الأصعدة الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية والنظرية التى تتشابه وتتمفصل بطريقة خاصة فى كل تكوين اجتماعى محدد تاريخياً . كما تجدر الإشارة أيضاً إلى تحليلات "هندس" و "هيرست" لأساليب الإنتاج السابقة على الرأسمالية والعلاقة بين أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعى، وثمة دراسات عديدة أيضاً تطرح الأفكار الجديدة حول البنى الإيديولوجية وعلاقاتها بالبنى الاقتصادية والسياسية فى عملية إنتاج تكوين اجتماعى معين . ولقد أسهمت دراسات "سمير أمين" و "انور عبد الملك" ومفكرو أمريكا اللاتينية وباكستان فى تطوير تصورات نظرية ومنهجية، إذ يؤكدون على الاستقلال الذاتى الذى تتمتع به البنى المختلفة فى تكوين اجتماعى ملموس والطابع الخاص للعلاقة بينهما وشكل تمفصلها فيه أيضاً^(٢) .

ومن المفيد فى هذا الصدد أن نتعرف على أهم مقولات هذا المدخل فى فهم طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة ووضعيه المثقف داخل التكوين الاجتماعى المصرى .

ونشير أولاً : إلى أن مفهوم التكوين الاجتماعى عبارة عن واقع تاريخى ملموس ينتظم فى بنية تتميز بأسلوب إنتاجى مسيطر ومجموعة أساليب إنتاجية متمفصلة ومتداخلة تلتف حول هذا الأسلوب المسيطر وفى إطار مفهوم المتمفصل يشير "سمير أمين" إلى أن الاقتصاد الرأسمالى خلال تطوره وتوسعه قد تمفصل مع

(١) محمود عوده، أزمة الخطاب الماركسي فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٢١-١٢٣ .

(٢) محمود عوده، أزمة الخطاب الماركسي فى مصر، مصدر سبق، ص ١٢٣ .

اقتصاد المستعمرات وقد ترتب على ذلك ظهور طبقة من التجار الرأسماليين التي استطاعت الاستحواذ على الفائض الاقتصادي ونقله وتحويله الى المراكز الرأسمالية العالمية في إطار عملية تبادل غير متكافئة، ولذلك فعند تحليل التكوينات الاجتماعية التابعة ينبغي أن نهتم بالتعرف على الأساليب التي يتم من خلالها وبواسطتها تكوين . الفائض الاقتصادي في هذه التكوينات وكذلك قنوات نقله الى تكوينات اجتماعية أخرى، بالإضافة الى الكشف عن ميكانيزمات التوزيع الداخلي لهذا الفائض بين الطبقات الاجتماعية والجماعات المختلفة داخل التكوينات التابعة^(١) ويشير " محمود عوده"^(٢) الى أن ثمة مستويين لتمفصل الاقتصاد التابع مع الاقتصاد الرأسمالي العالمي، فالمستوى الاول يرتبط بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي التابع، حيث تتمفصل الأساليب الإنتاجية داخل هذا التكوين . والمستوى الثاني يتعلق بالنظام الاقتصادي العالمي والذي يتمفصل مع الاقتصاديات التابعة . مما يعنى أن هناك علاقات متبادلة بين الاقتصاديات المحلية والاقتصاديات العالمية، ذلك لان موقع الاقتصاد التابع داخل الاقتصاد العالمي يحدد عملية تمفصل الاساليب الانتاجية المتباينة والتي تعبر في مجملها عن مراحل تاريخية تطورية مختلفة داخل التكوينات الاجتماعية التابعة.

ولما كانت التكوينات الاجتماعية قبل الرأسمالية تتسم بتداخل وتعايش أساليب إنتاجية متباينة ترتبط فيما بينها فان أسلوب الانتاج الرأسمالي الذي تغلغل في بنية هذه التكوينات يتجه لان يكون أسلوبا شاملا . الا أن هذه السيطرة وهذا التغلغل قد يؤدي الى تحلل بعض العلاقات قبل الرأسمالية . كما يؤدي في الوقت نفسه الى تقوية علاقات أخرى ويعمل على إعادة إنتاجها وتوالدها . وبالتالي فان العناصر التقليدية والحديثة تتزامن وتتمفصل داخل التكوين الاجتماعي الواحد في مرحلة

(١) سمير أمين، التطور اللامتكافي، دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٥، ص ص ١٧-١٨.

(٢) محمود عوده، الفلاحون والدولة، دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للمجتمع التقليدي، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ١٩٨٧، ص ص ٧٩-٨٠.

معينة من تطوره . هذا لان العناصر الحديثة للرأسمالية قد تكمل العناصر التقليدية وتعيد إنتاجها ومن ثم فان نمط الإنتاج الرأسمالي لم يقضى على الانماط الانتاجية ما قبل الرأسمالية فى التكوينات الاجتماعية التابعة وانما يعمل على اعادة إنتاجها بصفة مستمرة لخدمة وتحقيق مصالح القوى الرأسمالية العالمية، وكذلك الفئات الاجتماعية المحلية المتحالفة معها.^(١)

ورغم ذلك فانه يجب على حد تعبير "بولانتزاس" عدم الاعتماد على المتغيرات والأبعاد الاقتصادية وحدها فى تحليل أى تكوين اجتماعى، لانها ليست المتغيرات الوحيدة ولكن يجب التمييز بين الأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية والنظرية التى تتشابه وتتفصل بطريقة خاصة فى كل تكوين اجتماعى محدد تاريخيا^(٢)

وأتساقا مع هذه الرؤية فانه يجب دراسة التكوين الاجتماعى الاقتصادى المصرى فى ضوء التفصيل والتداخل بين هذه الأصعدة الثلاثة، فقد تلعب العوامل الاقتصادية دورا أساسيا ومسيطرا فى عملية التطور الاجتماعى للتكوين التابع فى مرحلة معينة، بينما قد لا تلعب نفس الدور فى مرحلة أخرى وكذلك الامر بالنسبة للصعيد السياسى والأيدولوجى قد يكون هو المسيطر فى مرحلة والعوامل الاقتصادية هى التابعة فى مرحلة أخرى . وأن هذه الأبعاد الثلاثة لا يجب النظر اليها كعوامل منفصلة أو مستقلة عن بعضها وإنما يجب فهمها فى ضوء عوامل التداخل والتفصيل وأختلاف تأثير كل منها بالنسبة للأبعاد الأخرى من مرحلة لأخرى .

واذا كانت دراستنا تتبنى مفهوم جرامشى^(١)^(*) حول تعريف المثقفين حيث يرى أن كل مجموعة اجتماعية تنتج بشكل عضوى فئة أو أكثر من المثقفين ويتولى

^(١) محمود عودة، الفلاحون والدولة، مصدر سابق، ص ص ٨١-٨٥.

^(٢) Nicos; poulantzas; political; Power and Social classes; Op; Cit; PP. 10-11 .

^(١) Gramsci :Antonio : selection from prison; notebook; Op; Cit; P. 12.

اولئك المثقفون العضويون مهمة اكساب المجموعة الاجتماعية تجانسها ووعيها لوظائفها ليس فقط في المجال الاقتصادي ولكن أيضا في المجالات الأخرى الاجتماعية والسياسية والثقافية ويرتبط المثقفون العضويون في تصور "جرامشي" بنمط الإنتاج الرأسمالي . ولاتحول هيمنة النمط الرأسمالي دون وجود نموذج آخر من المثقفين أطلق عليه المثقفون التقليديون ويرتبط المثقفون التقليديون بأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية ويتموضعون داخل العلاقات الاجتماعية قبل الرأسمالية بكل تعقيداتها ويرى "جرامشي" أن ما يميز المثقفين عن بقية الجماعات الاجتماعية الأخرى هو الدور الخاص الذي يلعبونه في عالم الإنتاج، أن دور المثقفين هنا ليس دورا مباشرا، وإنما يتم بتوسط البنى الفوقية التي يقوم فيها المثقفون بدور وظيفي . ثم قام "بولانتزاس" بتطوير وتوسيع مفهوم المثقفين كموظفي المجموعة وذلك بوضعهم مباشرة داخل مفهوم الدولة، وينطلق في ذلك من أن التقسيم بين العمل اليدوي والعمل الذهني يؤدي إلى فصل العلم عن العمل اليدوي، ثم يتم أخضاع العلم لرأس المال أي أن الدولة تعمل على تقليص وضع المثقف حيث تقوم السلطة القائمة باستخدام العلم والمعرفة ليس فقط من أجل أغراض سياسية وأيديولوجية، ولكن بمعنى أن السلطة تضيف على ذاتها شرعية أيديولوجية عبر شكلية التقنية العلمية، كما لو كانت تلك الشرعية تنشأ بشكل آلي من الممارسة العملية العقلية.

ويذهب "بولانتزاس"^(١) (*) أبعد من ذلك بقوله، أن الدولة تميل إلى دمج العلم ذاته عن طريق تنظيم خطابه، وبذلك تقلص وضع المثقفين إلى مستوى الموظفين البسطاء أو حتى إلى ما هو أسوأ من ذلك، أي إلى مستوى مرتزقة الدولة الحديثة،

(*) مزيد من التفاصيل حول أهم أفكار جرامشي انظر :

- Edward . W. Said; Representations of the Intellectual; Op; Cit; PP. 3 - 5.

(١) Nicos; poulantzas; political power and social classes; Op; Cit; P. 11 .

(*) مزيد من التفاصيل حول أهم أفكار بولانتزاس عن المثقفين والدولة: انظر:

- Nicos; poulantzas; classes in cantemporary capitalism; Op; Cit; PP. 25 - 26.

حيث أن الدولة نفسها هي نتاج لتقسيم العمل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، وتلعب دورا شديدا الخصوصية في إعادة إنتاج ذلك التقسيم . والدولة بهذا المعنى هي تجسيد للعمل الذهني كما تتمتع بأحتكار المعرفة . ويتمركز العمل اليدوي في الجماهير الشعبية، وعندئذ تصبح الدولة ذاتها نتاجا للفصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، وتقوم بصيانة وإعادة إنتاج هذا التقسيم للعمل من خلال أجهزتها التي تقوم بمهمة تأهيل قوة العمل (المدرسة، الجامعة، العائلة) ومن خلال أجهزتها الأخرى التي تشمل الأحزاب السياسية والأجهزة الثقافية والصحافة ووسائل الإعلام المختلفة.

وتبعا لهذا التصور فإن المثقفين هم فئة خاصة من موظفي الدولة، يدخلون في شبكة علاقات السلطة التي تعيد إنتاج النظام الرأسمالي وذلك عبر صيانة الفصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، علاوة على ذلك يحدد "بولانتزاس" المثقفين كفئة داخل المجال السياسي أو العام وبسبب موقعهم الخاص داخل علاقات الإنتاج الاجتماعية كفئة خاصة من موظفي الدولة، فإن المثقفين يكونون دائما في حالة نزاع مع المجتمع المدني الذي يتقلص عند "بولانتزاس" في العمل اليدوي أو مايسميه الجماهير الشعبية.^(١)

في واقع الأمر إذا كنا نتفق مع "بولانتزاس" على أن المثقفين ليسوا طبقة وإنما فئة خاصة . فإننا لانتفق معه في اعتبار كل المثقفين مجرد موظفي الدولة أو مرتزقة يقومون بوظائف السيطرة الاجتماعية والسياسية بالنيابة عن النخب المسيطره . فإذا كان بعض المثقفين يقومون بالفعل بهذه الوظائف، فإن البعض الآخر، حتى ولو كانوا ملحقين بمؤسسات الدولة ويرتبطون عضويا بالطبقات أو الجماعات الاجتماعية المسيطرة وغير المسيطره فلا يمكن اعتبارهم بأي حال من الأحوال مرتزقة يقومون بوظائف الدولة أو النخب المسيطره.

(١) نادية رمسيس فرح، المثقفون والدولة والمجتمع المدني : في ندوة قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشي، مركز البحوث العربية القاهرة، ١٩٩٢، ص ص ١٨٨-١٨٩.

علاوه على أن إدخال كل الجماعات التي تؤدي عملا غير يدوي في فئة المثقفين يؤدي الى تشويش المفهوم وكما أشرنا من قبل أن كل عمل ذهني لا يخلو من اليدوي وكل عمل يدوي لا يخلو من الذهني، فالمثقفون هم الذين يعبرون أيديولوجيا عن الجماعات والطبقات الاجتماعية المختلفة.

مما سبق يتضح أن دراستنا الراهنة سوف تستند على هذا المدخل في تفسير العلاقة بين المثقف والسلطة، ومن ثم دراسة وضع المثقف المصري انطلاقا من فرضية أساسية وهي أن المثقفين المصريين هم نتاج لتشكيله الاجتماعية شديدة التعقيد، وتتسم هذه التشكيله بتضافر وتمفصل نمط الإنتاج الرأسمالي مع الأنماط الإنتاجية السابقة على الرأسمالية، هذا التامفصل لانماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية ونمط الإنتاج الرأسمالي ينتج عنه نظام تراتب اجتماعي شديد التعقيد فأن فرض النمط الرأسمالي يؤدي الى تمايز الحدود الطبقيّة وتشكيل البنية الطبقيّة الحديثة، وفي الوقت نفسه تسهم الأنماط السابقة على الرأسمالية في توالد وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية، مثل (الأثنية) و (العنصر) و (الحدود الدينيّة) و (الانقسامات حسب الجنس) ومن هنا فسوف نشير الى أن كل العلاقات قبل الرأسمالية التي تنظم الجماعات الاجتماعية داخل علاقات الأخضاع والهيمنة مثل العلاقات الأثنية وغيرها، بأعتبارها جميعا علاقات غير طبقيّة، تتسم التشكيليّة الاجتماعية إذن ببنية معقدة من العلاقات قبل الرأسمالية والعلاقات الرأسمالية التي تتمفصل في كل اجتماعي معقد وتظهر الجماعات الاجتماعية في التشكيله الاجتماعية المصرية كل من خصائص علاقات الإنتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية أن المثقفين هم نتاج لهذا التامفصل المعقد لانماط الإنتاج^(١) فهم يتلقون تدريبهم وفقا لقواعد النظام التربوي الحديث (الرأسمالي) وأدواتهم هي أدوات العلم والمعرفة الحديثة (الرأسمالية) ورغم ذلك فأن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون داخل عائلات، وقبائل وجماعات دينية وجماعات لغوية .. الخ تظل متشبهة بأيديولوجيات

(١) نادية رمسيس، المثقفون والدولة والمجتمع المدني، المصدر نفسه، ص ١٩١.

وتصورات للعالم قبل الرأسمالي، يزواج المثقفون بين أنماط عدة من الوعي، ومن الثقافة، هي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديثة والمؤسسات التقليدية أن المثقفين يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

ومما يزيد الوضع تعقيدا أن معظم المثقفين يرتبطون بالدولة الحديثة من خلال أجهزتها التربوية والأعلامية، ومن النادر أن توجد مراكز بحوث أو قنوات إعلامية مستقلة في المجتمع العربي بصفة عامة ومصر بصفة خاصة . ويحد هذا الارتباط القوى بالدولة من قدرة المثقفين على العمل باستقلالية عن النخب الاقتصادية والسياسية المسيطرة، وربما كان ذلك أحد الأسباب وراء النظر الى المثقفين باعتبارهم جزء من النخب المسيطرة على السلطة في المجتمع العربي . لكن في حقيقة الأمر يلعب المثقفون أدوارا مزدوجة، فيشكلون جزء من نظام الدولة بسبب وضعهم داخل الأجهزة الأيديولوجية للدولة، كما أنهم يرتبطون بالمجتمع المدني من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين للجماعات الاجتماعية المختلفة لذلك لا يمكن أن نعتبر المثقفين موظفين لدى الدولة فقط بل أيضا معبرين أيديولوجيين للمجتمع المدني، أن هذا الدور الجدلي والمعقد للمثقف يضعه في قلب العلاقات المعقدة بين (الدولة والمجتمع) ويؤثر في رؤية المجتمع المدني والدولة لدوره في النظام . لذلك هناك من ينظر الى المثقفين باعتبارهم مرتزقة يعملون لصالح النخب أو من يرى فيهم معارضين صريحين لنفس النخب^(١) لكن في الواقع يقوم المثقفون بكلا الدورين معا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أننا لا نتحدث عن المثقفين بوجه عام، لأنهم ليسوا مجموعة متجانسة، فهناك شرائح مختلفة من المثقفين، هم المثقفون العضويون، أي أن المثقف قد يكون معبرا عن النخب أو أي جماعة اجتماعية أخرى، كما يمكن للمثقف أن يعمل موظفا لدى الدولة، ولكن ليس عليه بالضرورة أن يمنح الشرعية

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

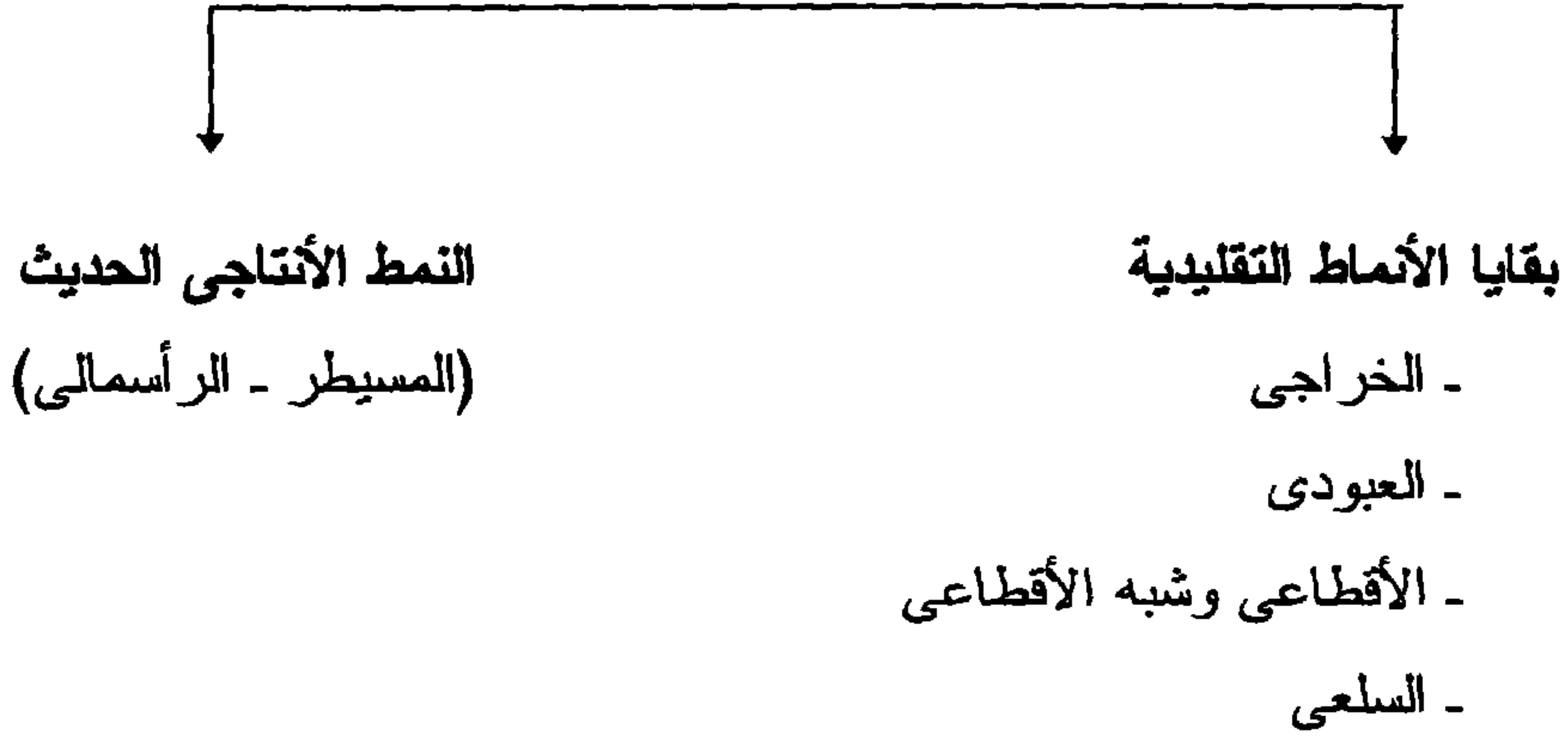
لجماعات السلطة المسيطرة . إن المثقفين يعيشون في أغلب الأوقات خلافا ليس فقط مع الدولة ولكن أيضا مع المجتمع المدني .

خاتمة :

وعلى الرغم من الأسهامات النظرية والمنهجية التي قدمتها المداخل والاتجاهات النظرية المختلفة والتي تناولت العلاقة بين المثقف والسلطة بشكل مباشر أو غير مباشر إلا أننا نرى أنها نظريات واتجاهات تناولت هذه العلاقة من منظور جزئي ومن ثم فإن هذه الاتجاهات رغم تباين توجهاتها الفكرية والأيدولوجية . قد أفادت الباحث في الاحاطة بجوانب وأبعاد الظاهرة موضوع الدراسة وأمكنه الاستفادة من مسلماتها في تشخيص وتحليل أوضاع وأدوار المثقفين في العالم الثالث بشكل عام والمجتمع المصري بشكل خاص ليس فقط على مستوى التحليل النظري والمنهجي ولكن أيضا على المستوى الأمبيرى . مع الوضع في الاعتبار أن هذه الاتجاهات النظرية تعبر عن أوضاع وظروف المجتمع الأوروبى والتي تختلف اختلافا جذريا عن تلك التي تميز مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة.

وأنطلاقا من ذلك فإننا نرى أن فهم طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة في مجتمعات العالم الثالث بعامة والمجتمع المصري بخاصة يتطلب منا ضرورة تبنى منظور شمولى لايراعى فقط الأوضاع الداخلية وإنما يركز أيضا على التفاعل بين هذه العوامل الداخلية والعوامل الخارجية على المستويين الإقليمى والعالمى لذلك فإننا نرى أن مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعى، ومقولة تمفصل الأساليب الإنتاجية، يمد مدخلا نظريا مناسباً لفهم خصوصية المجتمع المصري من جانب، ومن ثم إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة من جانب آخر، ويتم ذلك فى ضوء تداخل وتمفصل الأنماط الإنتاجية المختلفة الرأسمالية وقبل الرأسمالية ويؤدى هذا التداخل والتمفصل فى تصورنا الى احتواء التشكيله الاجتماعيه على الأنماط التالية:

التشكيله الاجتماعية



هذه الأنماط التقليدية وأستمرارها يعبر عن بنية طبقية وأجتماعية وثقافية وأيديولوجية تقليدية مازالت موجودة ومؤثرة في التكوين الاجتماعي . هذه الأيديولوجيا والبنية الثقافية التقليدية تعزز في تصورنا أنماطا للمتقنين يتميز أنتاجهم الثقافي والفكري بالدفاع عن التراث والقيم التقليدية والأصولية، ومن ثم يصبح هؤلاء المتقنون معارضين للدولة إذ كانت توجهاتها الأيديولوجية علمانية (أستراكية) مصر الستينيات ويصبحون موالين لها إذا كانت توجهاتها إسلامية، أو رأسمالية فالأمر يختلف من مرحلة لأخرى حسب توجهات الدولة والنظام السياسي القائم، أما النمط الإنتاجي الحديث المسيطر (الرأسمالي) يرتبط هذا النمط بسيطره الأيديولوجيا والقيم الثقافية الرأسمالية أو الغربية أو الليبرالية، وهذا النمط يرتبط بمصالح فئات اجتماعية معينة تدافع عن وجوده وأستمراره وتؤكد على القيم الغربية والتوجهات والنزعات الاستهلاكية ذات الطابع الفردي، ومن ثم يعزز هذا النمط بآلياته الحديثة وبعلاقاته بالخارج أنماطا للمتقنين يعبرون في أنتاجهم الثقافي والفكري عن هذه الأيديولوجية ويبررون شرعيتها في مقابل الأيديولوجيات التقليدية .

مما سبق يمكننا القول إن مدخل أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي مدخل ملائم لدراسة إشكالية العلاقة بين المتقف والسلطة خلال الفترة من ٥٢-٧٠ وأيضا

خلال الفترة من ٧٠ - ١٩٩٠، ذلك لأن هذا المدخل يساعدنا على فهم الأبعاد السياسية والأيدولوجية والثقافية لهذه الظاهرة وتحليلها من خلال نظرة شمولية تراعى التفصيل بين هذه الأبعاد جميعا على المستوى المحلى من جانب وبينها وبين الأبعاد الإقليمية والعالمية من جانب آخر.

الفصل الثالث
الدراسات السابقة
حول المثقف والسلطة رؤية نقدية

محتويات الفصل

- أولاً : البحوث والدراسات العالمية.
- ثانياً : البحوث والدراسات القومية.
- ثالثاً : البحوث والدراسات المصرية.

البحوث والدراسات السابقة

لما كان هدف دراستنا هذه تقديم فهم سوسيولوجي يتجاوز التناول الجزئي لموضوع المثقف والسلطة في المجتمع المصري على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، فإن ذلك يتطلب منا عرض الدراسات والبحوث والآراء السابقة لفهم وتحليل خصوصية العلاقة بين الثقافي والسياسي، وكيف ترسخت هذه العلاقة في التاريخ العربي والمصري الحديث والمعاصر على وجه الخصوص. وسوف نعرض لهذه الدراسات والبحوث على ثلاثة مستويات - المستوى العالمي والمستوى الإقليمي والمستوى المحلي .

أولا : البحوث والدراسات العالمية :

في واقع الأمر أنه لا يمكننا عرض البحوث والدراسات السابقة على المستوى العالمي دون الإشارة إلى فكر وتحليل مفكرين أوروبيين لهما تأثير ونفوذ كبير على الثقافة العربية المعاصرة بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات، هما " ان بول سارتر "وجرامشي " ورغم الفروق بين الإثنين في كل المجالات، إلا أنهما سيطرا تقريبا على اجتهادات وتصورات أفكار المثقفين العرب المعاصرين في تحديد قضايا إشكالية وملحة منها : من يكون المثقف ؟ وما هي السلطة؟ ما العلاقة بين الثقافة والسياسة ؟

(١) آراء وأفكار سارتر:

عُرف سارتر في مجتمعنا عندما ترجمت أعماله كلها وخاصة "دفاع عن المثقفين"، والذي يعرف فيه المثقف بأنه " إنسان يتدخل ويدس أنفه في مالا يعنيه "، وهو الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير)، وبين الايديولوجيا السائدة مع (منظومتها من القيم التقليدية) . وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن قضايا المجتمع الجوهرية . ويضع "سارتر " برنامجا لدور المثقف كالتالي:

- ١- العمل ضد الإيديولوجيا السائدة في صفوف الطبقات الشعبية ونسف أساطيرها الخاصة كمقولات البطل الإيجابي وعبادة الشخصية وتأليه البروليتاريا.
- ٢- توظيف المعرفة القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وإبداع ثقافة جديدة للشعب.
- ٣- تأهيل أصحاب المعرفة العلمية من التقنيين بتخليصهم من " الوعي الشقي " وضمهم إلى الصفوف المنحازة للطبقة العاملة.
- ٤- الحرص الدائم على اعتبار شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة غاية واقعية يلامسها المثقف في معترك الكفاح الفعلي - أي أنها مشروع حياة عملي يظل نسبيا أبدا وناقصا مادام يستهدف مستقبل الإنسان .
- ٥- تحويل العمال والفلاحين إلى طبقات شمولية باعتبار أن ذلك هو غاية التاريخ.
- ٦- أن يجعل المثقف نفسه ضد كل سلطة بما في ذلك السلطة السياسية التي تتمثل في الأحزاب الجماهيرية وفي جهاز الطبقة العاملة حارسا للغايات التاريخية التي تتشدها الجماهير، ولما كانت الغاية تتحدد بالفعل بأنها وحدة الوسائل، فعلية، أي المثقف أن يتفحص هذه الوسائل ويمحصها بدلالة المبدأ القائل "أن جميع الوسائل صالحة حين تكون ناجحة فيما عدا تلك التي تشوه وتزور الغاية المنشودة" (١) (*)

في حقيقة الأمر أن "سارتر" قد أثر تأثيرا كبيرا على المثقفين العرب بصفة عامة والمثقف المصري بصفة خاصة . وتحولت أفكاره إلى مجموعة من المبادئ يجب على المثقفين الالتزام بها حرفيا . وأصبحت أعمال المفكرين العرب ترجمة حقيقية لهذه المبادئ التي وضعها "سارتر"، وخاصة إبان هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهذا رغم أن "سارتر" لما يفكر في المثقف العربي حين كتب هذه الأفكار حول

(١) غالى شكرى ، المثقفون والسلطة في مصر ، مؤسسة أخبار اليوم ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ص ١٩ - ٢٢ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول أهم أفكار سارتر أنظر :

جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين ، الترجمة العربية ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١ - ٣٣ .

المتقف والسلطة، إلا أنه كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام ١٩٨٦ . وهذا ما أثر في المتقف العربى وجعله يقتنع بهذه الأفكار وتتحول الى جدول أعمال يجب تنفيذه، وخاصة أن أفكار " سارتر " بدت وأنها أفكار ثورية راديكالية، وخاصة إبان الانتفاضة الطلابية . وعلى الرغم من مخاطبة " سارتر " للفكر الغربى والمتقفين الغربيين، إلا أنه قد عثر على استجابة كبيرة من جانب المتقفين العرب، الذين تختلف نشأتهم وتاريخهم وتكوينهم وبيئاتهم التى أنتجتهم، عن تلك الظروف التى أنتجت المتقف الغربى، والتى ساهمت فى تشكيل وعيه وعلاقته بالسلطة السياسية فى مجتمعه.

٢- آراء وأفكار أنطونيو جرامشى

ترك جرامشى تأثيرا كبيرا على المتقف العربى، ورفض جرامشى التفرقة بين اليدوى والذهنى فى محاولة لتوصيف المتقف بأنه ذهنى، أما العامل فهو يدوى، فالعمل اليدوى لا يخلو من الذهنى والعمل الذهنى لا يخلو من اليدوى . معنى ذلك أن المتقف ليس أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه فى مجمل العلاقات الإجتماعية ومن بينها علاقات الانتاج . ومن ثم يؤكد "جرامشى" على أن المتقفين هم أولا :- منظموا الوظيفة الاقتصادية للطبقة التى يرتبطون بها عضويا ، وهم ثانيا :- حملة وظيفة الهيمنة التى تمارسها الطبقة السائدة على الطبقات بواسطة الدولة . معنى ذلك أن لكل طبقة متقفها، فالطبقة تخلق متقفها أثناء تطورها . وبالتالي فالبحث عن المتقفين يجب أن يتم فى إطار الوظيفة التى تمارسها هذه الطبقة أوتلك بحكم المكانة التى تحتلها فى نمط الانتاج.

فتنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة يجب أن يتم فى إطار الطبقة التى يرتبط بها المتقف، هذا يعد من وظيفة ونصيب الشريحة التكنوقراطية السياسية، أما الهيمنة فيقوم بها العاملون فى مجال النشر والاعلام والسينما والأحزاب، وأما تنظيم الاكراه، فيتم بواسطة الوزراء والنواب وكوادر الجهاز الإدارى والسياسى والقضائى والعسكري. ويرى "جرامشى" أنه فى تلك الأمكنة نبحث عن المتقف . فالمتقف عند "جرامشى" هو الذى يقنع الطبقة المرتبط بها عضويا أنها طبقة وأن

هناك مصالح واحدة تجمعها، ويجب أن يكون لهذه الطبقة تصور متسق ومتجانس للعالم ومستقل بذاته، ليس المثقف إذن انعكاسا للطبقة الاجتماعية، إنما هو يلعب دورا أساسيا وإيجابيا في تحقيق التجانس لتصور الطبقة للعالم كما يقول "جرامشي"^(١)

فالمثقفون عند "جرامشي" يرتبطون أصلا بالطبقات الاجتماعية كافة، ولكنهم يحققون وجودهم وأدوارهم من خلال إرتباطهم العضوى بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسى، وهو الحزب ويطلق "جرامشي" على الحزب مصطلح المثقف الجماعى، ولايشكل المثقفون طبقة حسب تعريف "جرامشي" للمثقف، بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات من الطبقة الارستقراطية إلى البرجوازية، والفئات البينية المتوسطة حتى الطبقة العاملة. فكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها الذين يعبرون عنها، سواء بالانتساب الاجتماعى المباشر أو بالانتماء الفكرى. فهناك المثقف العضوى للطبقة البرجوازية، وهناك المثقف العضوى للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى. وعلى هذا فالمثقفون ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة، وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الانتاج الاجتماعى المحدد تاريخيا. وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الانتاج فى إطار التعبير القانونى عنها ودورها فى التنظيم الاجتماعى للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه. ولايمكن تحديد الطبقة تحديدا كاملا بغير اكتمال هذه المعايير الأربعة. وعلى هذا فالمثقفون من حيث انهم مثقفون ليسوا طبقة من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية أو من الناحية الايديولوجية، وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية مختلفة وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الانتاج، وفى ضوء هذه المعايير الأربعة فإن لكل طبقة مثقفوها الذين ينشأون بنشأتها، إلا أن الإنتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم الطبقية وإنما بانتمائهم الايديولوجى

^(١) أنظر غالى شكرى، المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص ص ٢٣ - ٢٥.

أساسا ، ولهذا فمن التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمتقنين^(١)(*)

ويعتقد الباحث أن المتقنين يشكلون فئات اجتماعية متباينة من حيث انتماءاتهم الطبقة والثقافية والعرقية والسياسية والايديولوجية، وانها فئات متغلغلة في مختلف الطبقات الاجتماعية، وأن كل متقف يعبر عن الطبقة التي ينتمى إليها ويعكس مصالحها. ويبدو ذلك بوضوح في كتاباته وانتاجه الفكرى والأدبى والسياسى والثقافى بشكل عام .

"ولجرامشى" أيضا مفهوم عن المتقف التقليدى حيث يرى طبقات اجتماعية جاءت من بنية اقتصادية سابقة، عرفت باستمرار " زمرا من المتقنين كانوا موجودين قبلها وكانوا يظهرون فضلا عن ذلك بمظهر ممثلى استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع حتى نتيجة أعقد التغيرات وأكثرها جذرية فى الأشكال الاجتماعية والسياسية " وجرامشى " بهذا التعريف للمتقف التقليدى فإنه يتكلم عن المتقف السلفى المعاصر فى ثقافتنا العربية بصفة عامة، والثقافة المصرية بصفة خاصة.

٣- ومن الدراسات الهامة على المستوى العالمى دراسة روبرت بریم Robert، Brym (المتقفون والسياسة)^(٢)

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة القائمة بين كل من الأوضاع الاجتماعية للمتقنين واتجاهاتهم السياسية، ويشير "روبرت بریم" فى مستهل دراسته

(١) غالى شكرى، المصدر السابق، ص ٢٣.

(*) ومزيد من التفاصيل حول اهم أفكار جرامشى انظر :

steven, lukes , " Power " Reading in social and political Theory , Blackwell, publishers , oxford, 1994, PP. 200 - 202 .

جان مارك بيوتى، مصدر سابق، ص ص ١٨-٤٠.

(٢) Brym, Robert, J., Intellectuals and politics, George Allen and uwin, Boston, 1980, PP. 15 - 27.

إلى أن المثقفين كجماعة لم تأخذ في التبلور إلا خلال ثلاثمائة أو أربعمائة عام فقط، ومن المؤكد أن هناك عدة ظروف عملت وتضافرت لكي تفصل ما بين الجماعة المثقفة وغيرها من غير المثقفين . وجدير بالذكر أن هذه الجماعة قد نمت خلال ظاهرة تقسيم العمل التي صاحبت ظهور الرأسمالية وأحدثت ذلك التزايد السريع في أعداد المتعلمين في المجتمع، وأصبحت هناك جماعة متخصصة من نوى المستويات العالية من التدريب تميز المجتمع والعالم الصناعي، ومن هنا قدم المتعلمون والمتخصصون أعمالا وانجازات ثقافية يمكن أن ننظر إليها باعتبارها سوقا للمثقفين.

ولعل ذلك السوق الواسع الذي تعرض من خلاله مهارات المثقفين قد عمل على تحرير المثقفين من قيود الوظيفة الكتابية، فضلا عما قام به ذلك السوق من تشجيع لهؤلاء المثقفين على انجاز أعمالهم . وهنا يقارن " روبرت بريم " بين وضع المثقفين اجتماعيا في العصور الوسطى ووضعهم الاجتماعي وانتماءاتهم السياسية في العصر الحديث ويشير إلى أن الانتماءات السياسية للمثقفين خلال العصور الوسطى كانت محكومة بصورة أو بأخرى بمصالح هؤلاء الأشخاص الذين تولوا تشجيع المثقفين خلال تلك الفترة . وفي الوقت الذي بدأ فيه المثقفون يبيعون مهاراتهم في السوق المفتوح، ظهر متغير آخر لعب دروا بارزا في حياة هؤلاء المثقفين، هذا المتغير يتعلق بحالة الغموض الذي يكتنف جماعة المثقفين .

أما في العصر الحديث، فقد بدأ المثقفون يعنون عناية خاصة بتلك المسائل وثيقة الصلة بالطبقة التي ينتمون إليها، وبالتيار السياسي الذي يقومون بتدعيمه . وهنا يتساءل " روبرت بريم " : ما الذي يمكن أن يقدمه المثقفون لكل من الطبقة أو الطبقات التي ينتمون إليها فضلا عن التيارات السياسية لكل من الطبقة أو الطبقات التي ينتمون إليها، فضلا عن التيارات السياسية التي ينتمون لها ؟ ثم ما هو بالضبط الموقع الذي يحتله المثقفون في المجتمع ؟ ثم ما هي العلاقة القائمة بين

مواقعهم التي يشغلونها في المجتمع ورؤاهم السياسية؟ وما هي المداخل التاريخية التي قد تكشف عن كثير من هذه القضايا؟

وحتى يجيب " روبرت بريم " عن هذه التساؤلات والقضايا، قام بتحليل أربعة اتجاهات متميزة.

١- الاتجاه الوظيفي والذي يرى أن المثقفين المستقلين لديهم القدرة على أن يكونوا أكثر تألفاً مع البناء الفوقي، وهو ذلك البناء الذي يتميز بالانتشار والاتساع، ويرى أيضاً هذا الاتجاه أن المثقفين قد تكاملوا مع الطبقة الوسطى الجديدة وأنه نتيجة ذلك سياسياً يتحدد في نمو الطبقة المثقفة المعتدلة وانسحاب الطبقة ذات النزعات الراديكالية.

٢- أما الاتجاه الثاني ويمثله الماركسيون الجدد وهم الفئة التي تقف موقف المعارضة من الفئة السابقة، وذلك انطلاقاً من تصورهم الذي مفاده أن أنغماس المثقف في البناء العلوي المنظم من قبل الدولة يفقد هذا المثقف استقلاله، وبالتالي لا يصبح عضواً في الطبقة الوسطى الجديدة وإنما يتحول إلى مجرد عامل أجير . ولاشك أن تحول فئة المثقفين إلى هذا الطابع البروليتاري يعد عاملاً مؤثراً بالنسبة لهذه الفئة بصورة أكثر فعالية من تلك العوامل الجاذبة الخاصة بالأيديولوجيات الراديكالية المنتمية إلى الجناح اليساري^(١)

٣- وينطلق من هذين الاتجاهين المنتاقضين اتجاه ثالث يتزعمه " كارل مانهايم " الذي يرى أن المثقفين في العالم المعاصر يمكن أن ننظر إليهم وبصورة نسبية باعتبارهم فئة بلا انتماء طبقي محدد . ويبرر "مانهايم Mannhiem" تصوره هذا على أساس أن المثقفين قد تشكلوا من مختلف الطبقات الاجتماعية، وأن العملية التعليمية الخاصة بهم قد نمت في محيط كان يحثهم على النظر إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية من مختلف المداخل وليس من خلال مدخل أو منظور

^(١) Brym, R, Op. Cit, pp. 28-50.

واحد . فأفكارهم كما يذهب "مانهايم" - ليست محددة تح--يدا طبقيا كما هو الحال بالنسبة للعمال أو أصحاب المشروعات، ويرى "مانهايم" أن اللاتطبيقية النسبية كسمة تميز المثقفين يمكن أن تكون عوناً لهم على التوصل بصورة عملية إلى طاقم من الحلول الصحيحة لمختلف القضايا الاجتماعية، وهى حلول لا تعبر حينئذ عن رؤية طبقية خاصة.

٤- أما الاتجاه الرابع من العلماء الذين اهتموا بقضية المثقفين، فهى تلك الطائفة التى تأثرت بالمنظرين الكلاسيكيين لنظرية الصفوة من أمثال "فلفريدو باريتو وموسكا وميتشلز" . وهم المنظرون الذين اهتموا سياسيا بالأسلوب الذى يسلكه المثقفون الراديكاليون فى تشكيل الصفوة السياسية أو الطبقة الحاكمة للمجتمعات النامية، وفى غيبة الصفوات التقدمية الأخرى. وهنا يبدو المثقفون وكأنهم مسئولون عن إحداث التغيرات الثورية ذات الإيقاع السريع التى تستهدف تحديث مجتمعاتهم . ولكن عادة ما تكون تكلفه هذا التطور مرتفعة، وخاصة فى ظل تأثيرات الشيوعية الروسية، حيث يبدو المثقفون وكأنهم ذوون نزعات تسلطية واتجاهات غير ديموقراطية.^(١)

ومن أهم نتائج الدراسة يشير "روبرت برىمBrym" إلى أن هناك ظروفًا مشجعة للمثقفين على الانحياز إما الى اليسار أو اليمين . ولاشك أن أى باحث يمكنه بصفة جزئية أن يفهم ظاهرة الاندماج السياسى للمثقفين وذلك بدراسة مجموعة القوى الاجتماعية عند نقطة معينة فى وقت معين، وفى حين أن الفهم الكامل لهذه الظاهرة يتطلب أن يكون تحليلنا غير غافل عن البعد التاريخى كأحدى الأدوات التى يعتمد عليها . ومن المؤكد أن الوضع الاجتماعى لأسرة المثقف والطابع الطبقي والجمعي لنوعية التعليم الذى تلقاه هذا المثقف، كل هذا يعمل على تحديد نوعية الولاء السياسى له، كذلك يلعب البناء المهني والفرص السياسية التى واجهها المثقف خلال مراحل تعليمه الرسمى دوراً هاماً فى تعيين طبيعة الولاء السياسى لهذا

^(١) Ibid, PP. 50-63.

المتقف .ولعلنى قادر من خلال تحليل نماذج الحراك الاجتماعى للمتقفين داخل
البناءات الاجتماعية المتغيرة أن أصرح فيما أظن أن المتقفين يجنحون نحو اليسار
إذا ما تفاعلت العوامل الآتية:

- الطبقة أو الجماعة التى ينتمون إليها فى الأصل.
- الطبقة التى تقوم بشكل فعال بالسيطرة على المؤسسات التعليمية التى
يتلقى خلالها المتقفون أشكال تعليمهم.
- الطبقة أو الجماعة التى ارتبط بها المتقفون مهنيا وسياسيا خلال
مراهقتهم المبكرة .

ولكى نتحقق وتتأكد صحة هذا الافتراض ينبغى أن ننقد تلك الرؤى التى تم
لها الانتشار، وهى الرؤى التى ترى أن المتقفين ماهم الا جماعة بلا طبقة، أو بلا
جذور^(١)

فى واقع الأمر عند تقييم هذه الدراسة، فاننا لانتفق بداية مع الكاتب
فى تعريفه وتحديدده للمتقفين على أنهم هؤلاء الذين ينتمون بحكم تخصصهم
إلى العلوم الانسانية والاجتماعية، لان كثيرا ممن يقعون فى شريحة
المتقفين يمكن أن يكونوا ممن ينتمون للعلوم الطبيعية. بل إن كثيرا ممن
لاينتمون للعلوم الانسانية والطبيعية معا، يمكن أن يكونوا من المتقفين . بل
الأمر يتعدى ذلك فى تصورنا حيث أن هناك فئات كثيرة لم تلق تعليما
منتظما ، بل اعتمدت على القراءة الحرة الجادة يمكن ايضا أن نصنفها
باعتبارها من المتقفين، وقد نتجاوز عن ذلك ونرى أن بعض الأميين
متقفين مادامت لهم رؤية محددة للواقع فى الحياة، ثم أنه ليس من الحتمى
دائما أن يكون المتقفون ممن ينتمون إلى الاتجاهات اليسارية، بل أن هناك
من المتقفين ممن يعتبرون من اليمين بل من غلاة اليمين.

^(١) Brym, R., op. Cit. PP. 137 - 140.

٥- ومن الدراسات الهامة دراسة مناحم ميلسون "Menahem Milson"

المتقفون التقليديون والمعاصرون في العالم العربي^(١)

تهدف هذه الدراسة إلى فهم وتفسير تراث المتقفين العرب المعاصرين وفهم الأصالة والمعاصرة، أو التراث في مقابل المعاصرة في الفكر العربي .

يشير الكاتب أولاً إلى أن هناك أسساً إجتماعية للتراث الفكري العربي المعاصر، ويرى أن ظهور التراث الفكري العربي المعاصر كان نتيجة أورد فعل للتحدي الذي فرضته الحضارة الغربية على العرب، متمثلاً في التفوق العسكري والسياسي للدول الغربية في مقابل تدهور الدولة العثمانية والدول المسلمة، فلقد وضع ذلك من خلال غزو نابليون لمصر، وبداية طور من التداخل والغزو، وكان لهذا التحدي الغربي في السياسة والنواحي العسكرية والثقافية أثره على المتقفين حيث بدأوا يعتقدون في نهاية القرن التاسع عشر أنه حتى يتسنى للمسلمين استرداد قواهم، فلا بد من أن يسايرو الغرب الأوروبي في حضارته التكنولوجية وفي إدارة الدولة، وبدأ حكام المسلمين في تكوين كوادر وظيفية مؤهلة لعمل مثل هذه الإصلاحات، وتسبب ذلك في ظهور طبقة جديدة من المتعلمين ونجد من أمثله هؤلاء المتقفين الذين دعوا للتحديث " رفاعة رافع الطهطاوي " ومن الحكام السياسيين التونسي " خير الدين التونسي " اللذان حاولا إقناع علماء الدين بضرورة التحديث لمواكبة احتياجات العصر.

وباختيارهم للمعاصرة، وهي الاستعارة من الغرب، واجه المتقفون العرب صراعات نفسية وفكرية خطيرة، ومعنى أن يستعبروا من الغرب، أنهم أقل منه . ولذلك فقد تأثر العرب بذلك مما أدى إلى تأثر أحترامهم لذاتهم، كما ساد الخوف من أن كثرة الاستعارة من الغرب قد تؤدي إلى فقد الهوية القومية وكان حنينهم عليهم أن ينظروا إلى الوراء والاعتزاز بمجدهم القومي، ومع ذلك فإن التاريخ يحتوى على

(١) Menahem, Milson "Medieval and modern Intellectual traditions in the Arab world" Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences, U. S. A. Summer. 1972, PP. 17 - 18.

قصص الازدهار والسقوط والانحدار، ولكنهم قاموا بحصر أسباب انحسار الحضارة ونسبو معظمها لغير العرب، الأتراك بجانب الجنسيات ذات الانتماء غير الإسلامى من اليهود والنصارى والفرس . ويمنح الكتاب العرب المعاصرون أهمية قصوى لأسلافهم فى العصور الوسطى الذين اهتموا بتراث الاغريق الفلسفى والعلمى وبنقلها لأوروبا وتسببوا فى النهضة . وهذه الفكرة وردت أصلا فى كتب " الأفغانى ومحمد عبده " وانتشرت فى النصوص المدرسية، أو فى الصحف وأصبحت كمعارف عامة فى ذلك الحين بين العرب.

وفى كتابات عديدة ركز المثقفون العرب على الحاجة لحفظ وإحياء تراثهم، وهذا كان يشير للتراث الأوروبى، وأحيانا العلمى أيضا واعترف القليل منهم بأن الحضارة المعاصرة تعتبر مختلفة عن ثقافتهم كلية، وأن على المرء أن يتجه بكلية نحو المعاصرة دون أى حنين للماضى الذى لانفع فيه . وهذا كان اتجاه "سلامة موسى"، وأيضا "غالى شكري"، والناقد الأدبى "ادونيس" الذى رأى أنه إن كان هذا التراث يشكل عقبة فى سبيل التحديث، فلا بد من التخلص منه . وليس من المصادفة أن يكون هؤلاء الكتاب ذوى أصل غير إسلامى فهم أما أقباط أو من أصل شيعى كأدونيس. ولذلك فإن آراءهم صادفت الكثير من المعارضة من جهة القوميين الذين يتهمونهم بالعبودية الفكرية للثقافة الغربية.

فى الوقت الذى أثبتت الحضارة والثقافة الغربية جاذبيتها للمثقفين العرب، مما أدى إلى عدم رضاهم عن ثقافتهم المحلية . وهذا يظهر بوضوح فى بعض الروايات كزهرة العمر " لتوفيق الحكيم " وهى عبارة عن مجموعة خطابات بعث بها الحكيم إلى صديقه الفرنسى يعبر فيها عن إعجابه بثقافة الغرب وعدم اقتناعه بالبيئة والثقافة المصرية.

ويشير الكاتب هنا إلى أنه من الملامح المثيرة للدهشة لتراث المثقفين العرب الفكرى فى ذلك الوقت، أنه مع اعجابهم بثقافة الغرب وحضارته، إلا أنهم وصفوها بالمادية ومدحوا حضارتهم على أنها روحانية على أساس أنهم عللوا الاتجاهات

الاستعمارية الغربية بطموحاتهم المادية، والتي تعتبر بدون شك محلا للوم والاستتكار، وكان هناك أيضا بعض المثقفين من أمثال " طه حسين " ممن رأوا أن هناك عناصر مشتركة بين أوروبا والاسلام تسمح بميلاد ثقافة عربية أنسانية جديدة تزيل كل التوتر بين الثقافة المحلية والأجنبية ويخلص الكاتب إلى أن هناك أزمة يمكن تسميتها بأزمة المثقفين العرب، ويؤكد أن الشعور بالأزمة موجود سواء في الدول المحافظة أو الدول التقدمية في العالم العربي، ويرى أن عبارة " أزمة المثقفين " شائعة بسبب المثقفين المصريين حيث أن هناك اتفاقا من وجهة نظره بين المفكرين والقادة السياسيين في مصر على الاهداف القومية الكبرى، إلا أن الازمة باقية لتعبر عن أزمة المثقفين العرب عامة^(١)

في حقيقة الامر، وعند تقييمنا لهذه الدراسة نرى أن الكاتب تجاهل كثيرا من الابعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية لازمة الأصالة والمعاصرة، وأيضا أزمة المثقف العربي، والتي ترجع في تصورنا إلى شعور المثقف بالغربة أو العزلة لدرجة أنها أصبحت سمة من سمات معظم المثقفين العرب إلى حد ما، حيث أن هذه الغربة تتعدى حدود الأسرة إلى حدود المجتمع والجمهير ككل . ومما يزيد من غربة المثقف شعوره بالازدراء نحو تخلف وأمية العامة، وعدم رغبتهم في التغيير، والنتيجة هي صراع بين النظرة الفكرية للمثقف وشعوره نحو الناس . ومن أبعاد هذه الأزمة أيضا انعزال المثقف سياسيا لابعاده عن مجال التخطيط والمشاركة في صنع القرار وحرية التعبير، وكذلك غياب المجتمع المدني وتداول السلطة، ومن ثم إتساع الفجوة بين المثقف والسلطة من ناحية، وبين الجماهير من ناحية أخرى على الرغم من أنه في الثلاثينيات والأربعينيات قاد المثقفون الصراع من أجل الاستقلال بالكلمة المسموعة والمكتوبة، وكانوا يعملون كنقاد اجتماعيين . وهذا تعبير عن أن المثقفين المصريين الملتزمين والناقدين والمتأملين والمهمومين بقضايا المجتمع مازالوا رغم كل الحدود، ورغم اتهامهم بالخيانة وعدم الولاء للوطن

^(١) Menahem, Milson, Op, Cit, PP. 18-49.

يعملون من خلال كتاباتهم بالمجاز أحيانا والقصة والشعر للتعبير عن مساوئ النظام وعدم ديموقراطيته أحيانا أخرى وما يساهم في هذه الازمة أيضا هو أن كل المثقفين لا يمكن وضعهم في سلة واحدة . فهناك المثقف التابع للسلطة والذي يكتب باسمها ويدافع عن توجهاتها وافكارها . وهناك المثقف المنسحب من هذا المناخ الثقافي والسياسي، وهناك المثقف الصامت الذي يتحول بعد ذلك إلى مشاهد دون مشاركة، وهناك أخيرا الملتزم المهموم الذي لا تغريه أى اغراءات، ومازال يقاوم ضد كل التيارات.

٥ - ومن الدراسات الهامة دراسة " ويلفريد سميث " Wilfred Smith " المثقفون في التطور الحديث للعالم الاسلامي "(١)

تهدف هذه الدراسة إلى فهم دور ووظيفة المثقف في التطور الحديث للعالم الاسلامي ويشير " ويلفريد " إلى أن الدراسة الاجتماعية لفئة المثقفين في العالم الاسلامي أو الشرق الأدنى كما يسميها ذات أهمية، حيث تتناول حجم هذه الفئة وتكوينها وسلوكها السياسي ووزنها الاقتصادي ومراكزها على تحليل وتفسير وظيفة المثقفين في المجتمع ويقصر هذه الوظيفة على التفكير والافكار، ويعرف المثقف بأنه الرجل الذي اعتاد على استخدام عقله لرؤية العالم ومن وجهة نظره أن المثقفين يتواجدون كطبقة في العالم الاسلامي الحديث . وكثيرا من غير المثقفين في العالم الاسلامي يعترفون بالمثقفين ويحترمونهم وينتظرونهم لقيادتهم . ومنذ قرن كانت هذه الفئة تتمثل في العلماء وهم القادة الدينيون الذين كانت لهم المكانة والصدارة .

ويقوم " ويلفريد " بتقديم وصف لدور ووظيفة المثقفين في العالم الاسلامي، ويخص مصر وإيران وتركيا والهند وباكستان، ولاحظ " ويلفريد " أنه إذا كانت وظيفة المثقف هي أعمال الفكر في الحق، فإن المشكلة هي أن معظم المسلمين في

(١) wilfred cantwell smith , the intellectuals in the modern development of the islamic world . in sydney nettleton fisher (ed.), social forces in the middle East , Green wood Press, publishers , new york . 1968 . PP. 190 - 193 .

الهند مثلا لا يؤكدون رؤية الحقائق كما هي، ولكن في باكستان بدأ ترويض هذه النزعة الرومانسية لتحقيق الأحلام واستبدالها بالاهتمام بالوقائع المادية، حيث أدى زوال الاستعمار وبداية الاستقلال إلى استبدال اللامبالاة بالنقد الذاتى .

وفى إيران لم يستقر المثقف على وظيفة كمحلل وناقد للحياة، أما فى مصر فيبدو التطور سريعا بعد فترة من الارتباك، وتبدو الثقافة فى مصر بين احتمالين إما ظهور حركة يتم فيها بيع العقل للعاطفة الهوجاء، وهذا احتمال، وإما عمل خليط من التراث الإسلامى الدينى والأسلوب المعاصر للمثقفين . وفى تركيا، فقد تميز المثقفون بشكل واقعى فقد تميزوا بالأمانة الفكرية وتحركوا بشكل عملى لا ينفى أهمية الجانب النظرى .

ويؤكد " ويلفريد " أن المثقف المسلم فى الوقت الحاضر يعتبر مزدوج الثقافة لا اللغة فقط، فالمثقفون فى الهند وباكستان يتكلمون ويقرأون ويكتبون بالانجليزية، وفى إيران والعالم العربى وتركيا يعتبر الأمر كذلك، ولم يحدث مثل هذا الازدواج إلا فى الحضارة الهيلينية فى الاسكندرية القديمة، حينما كان يتكلم المثقفون اللغة السامية فى المنزل واليونانية فى الجامعة.

ويعتبر موقف الازدواج الثقافى واللغوى معقدا للغاية فى هذا الوقت، ولايعنى هذا كون المثقف مثقفا فى لغتين فقط، ولكن الامر يتعدى ذلك التفكير بلغتين مختلفتين، بينما يكون المرء مفكرا فى لغة واحدة فقط . وهذا واضح جدا فى باكستان والهند حيث يدرس الطالب كل العلوم والدراسات العليا بالانجليزية، فقد يحدث أن يتكلم رجل ووالده عند تنظيم الغذاء باللغة البن امية، وفى الفنون بالأوردو، وفى الفلسفة بالانجليزية .

ويقل التعقيد فى غرب العالم الإسلامى، وتعتبر تركيا استثناء لهذا الموقف الثنائى وقد يعرف المثقف التركى الفرنسىة ويقرأ بها بأنظام ، ويتحدث بها أيضا بطلاقة وقد يكون حاصلا على درجة من جامعة السوربون، ولكنه يفكر ويكتب بالتركية . ويكتب المثقف الهندى والباكستانى بالانجليزية، ويكتب المثقفون العرب

كتبهم بالعربية، ولكن أغلبيتهم من الأجيال الصاعدة تعتمد في معرفتها للمعلومات والأفكار الفلسفية والفكرية على الغرب . واللغات الأوروبية . وحتى تعريف المتقف أمر مثير للمشاكل حيث أن التقاء التراث والاتجاهات الثقافية تمثل في عقل كثير من الأفراد، إلا أن هذا الاتحاد لا يمكن تحقيقه بالنسبة للعقل الاجتماعي .

ويرى " ويلفريد " في النهاية أن المتقف هو المرء الذي يستخدم عقله ليرى العالم كما هو في الحقيقة، وهو ليس عديم الفعل، ولا يعتبر المجتمع الذي يتبعه ساكنا ولكن الفعل تابع للحقيقة، ويعتبر دوره في العالم الاسلامي مهما وخطيرا .

ففي هذه المنطقة لا يوجد شيء أهم من رؤية الأشياء بوضوح . ومن تحديد الاهداف والمشاكل كما هي في الواقع، حيث أن القدرة والارادة للفعل مهمة للغاية، لكن أولا : يجب معرفة ما يجب عمله.

وقد قال ماركس إن الفلاسفة قد حاولوا فهم العالم، ولكن مهمتنا هي تغيير هذا العالم^(١)

في حقيقة الأمر، وعند محاولة تقييم هذه الدراسة، نرى أنها أشارت عن بعد ودون تعمق إلى أن الازدواجية الثقافية في المجتمعات الاسلامية تعد إشكالية أساسية، حيث أشار الكاتب إلى أن هناك ثقافتين هما الثقافة العربية والثقافة الغربية، وذكر أنه في مصر من الممكن أن يحدث توفيق أو خليط من التراث الاسلامي الديني والأسلوب المعاصر للمتقنين، دون أن يوضح كيف يحدث هذا التوفيق في مجتمعاتنا . وما زالت الإشكالية قائمة ولم تحسم المسألة نهائيا حتى في تركيا التي جعل منها الكاتب نموذجا في تحليله للمجتمعات الاسلامية، هذا بالإضافة إلى أن الظاهرة ليست أقليمية أو محلية، بل إن إشكالية الاصاله والمعاصرة إشكالية عالمية وخاصة بالمجتمعات التي لها حضارة وثقافة وتراث، بالإضافة لعامل الاستعمار

^(١) Wilferd Cantwell, Op, Cit, PP. 193-203.

الذى تجاهله تماما كاتب الرسالة وما أفرزه الاستعمار من تشوهات ثقافية واجتماعية بالمجتمعات العربية بصفة عامة.

أما النقطة الثانية التى نختلف فيها مع الكاتب هى تعريفه للمثقف، فقد ركز على دور المثقف ووظيفته دون أن يحدد طبيعة السياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى الذى يعمل فى إطاره المثقف فى العالم الإسلامى كما ذكر.

فى حقيقة الأمر، وبعد عرض البحوث والدراسات العالمية، نستخلص منها أن هذه الدراسات تحاكي مجتمعاتنا والنموذج الغربى وخاصة أنها ركزت على العلاقة بين المثقف والسلطة ودور المثقف فى التغيير الاجتماعى فى المجتمعات الغربية ولكنها رغم ذلك قد أفادت الباحث من خلال النتائج التى توصلت إليها فيما يتعلق بطبيعة ودور المثقفين فى المجتمعات المتقدمة وخاصة فى قضية التغيير الاجتماعى والتنمية، مما يفيد فى المقارنة بين المثقفين فى سياقات اجتماعية مختلفة.

الا أن الباحث يؤكد فى هذا السياق أن دراسة "جرامشي" تعد الدراسة الوحيدة من هذه الدراسات التى تحاكي مجتمعاتنا العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة وتعد محاولة رائدة تجيب على العديد من التساؤلات، وتطرح العديد من الحلول للتحديات التى يواجهها عالمنا العربى المعاصر والذى يعانى من الفروق الطبقيّة الحادة والتبعية وهيمنة النظم الأجنبية فى ظل غياب الديمقراطية وأبسط حقوق الوجود الإنسانى، وفى ظل وجود الأنظمة القهرية فى الداخل والتهديدات الخارجية المختلفة . ولذلك ركزت دراسة "جرامشي" على دور المثقفين كعنصر فعال ومؤثر لتحرير قوى الفكر والانسان من التبعية للمؤسسات الايديولوجية ولصياغة حركة الرفض المستمر لوسائل القمع والكبت والضغط الادارى وشروط وفاعلية السلطة فى المجتمع . ومن هنا تحاول دراستنا استحضار فكر "جرامشي" لدراسة العلاقة بين المثقف والسلطة فى المجتمع المصرى، وهذا من خلال إعادة قراءة للمفاهيم الخاصة "بجرامشي" كأداة تحليلية للقضايا المرتبطة بالمثقف والسلطة فى المجتمع المصرى فى الفترة من ٧٠ - ١٩٩٠.

ثانيا : البحوث والدراسات القومية:

لاشك ان قضية العلاقة بين المثقف والسلطة فى العالم العربى تمثل احدى الاشكاليات المحورية التى اثارَت انتباه المفكرين والعلماء العرب بمختلف تخصصاتهم واتجاهاتهم النظرية والايديولوجية . ونظرا لأهمية هذه القضية فقد أثير حولها عدد من التساؤلات نذكر منها:

هل هناك دور للمثقف فى المجتمع العربى؟ وهل يوجد انتلجنسيا حقيقية؟ أم مثقفون فى المجتمع العربى؟

١- حاولت دراسة "عمار بلحسن"^(١) انتلجنسيا أم مثقفون فى الجزائر الاجابة عن هذه التساؤلات.

حيث تهدف هذه الدراسة إلى التحقق من فرضية أساسية، هى هل هناك مكانة ودور للمثقف فى المجتمع الجزائرى ؟ وهل ما يوجد فى المجتمع الجزائرى انتلجنسيا أم مثقفون ؟ بمعنى هل هناك انتلجنسيا فى الجزائر تتظاهر وتعمل كمجموعة اجتماعية منسجمة وعضوية تقوم بالانتاج المعرفى والايديولوجى المتنوع، وتملك ميادين عملها ومؤسساتها المادية وأجهزتها الثقافية والايديولوجية، وتعبر عن مواقفها الفكرية والأدبية والفنية من قضايا المجتمع والتاريخ والمستقبل، وتطرح رؤاها المستقبلية وتصيغ تصوراتها انطلاقا من قراءتها لواقعها وواقع الجماهير والتاريخ والعصر ... أم أن هناك شراذم من المتعلمين والأدباء والتقنيين والمثقفين، يبدون كأشخاص معزولين وفرادى ضمن علاقات ومؤسسات هشة ضعيفة، وقنوات ثقافية رديئة للتبادل والانتاج الثقافى الذى يعكس هشاشة وعدم اكتمال النسيج الفكرى الثقافى والاجتماعى .

ويجيب "عمار بلحسن" أن هناك إجماعا شبه كلى من خلال المقابلات الميدانية التى أجراها على غياب وعدم وجود انتلجنسيا جزائرية كمجموعة مثقفة

(١) عمار بلحسن , انتلجنسيا ام مثقفون فى الجزائر , دار الحداد للنشر والتوزيع , ط ١ , بيروت الطبعة

الاولى , ١٩٨٦ , ص ص ١ - ١٠ .

اجتماعية منظمة مستقلة ذاتيا ، أصيله متجذره فى التاريخ الجزائرى، والتراث الثقافى الوطنى والعربى منتجة لخطابات نقدية وفكرية، ومعبره ومنظره للممارسات المجتمعية المختلفة ومبدعة للمعرفة والعلوم، وعضوية على المستوى الاجتماعى والايدىولوجى والطبقى، ومتخلصة من التبعية النظرية والفلسفية لانتلجنسيات المركز المزدوج (أوروبا بالنسبة للمتقنين الجزائريين ذوى التعبير الفرنسى والشرق العربى بالنسبة لذوى التعبير واللغة العربية)، أى متفاعلة ومتمثلة نقديا لتيارات الثقافة العربية المعاصرة وتراثها ولتيارات الثقافة الأوروبية والعالمية المعاصرة أيضا ، متملكه لمؤسساتها الثقافية من دور نشر ومنابر ومجلات وجمعيات علمية وثقافية واتحادات فكرية وظروف نشاط ثقافى وأيدىولوجى وعلمى، بطريقة ديموقراطية بعيدة عن أى تدخل ومؤثره فى رأى العام وجماهير المجتمع والدولة^(١)

أن هذه الانتلجنسيا غير موجودة رغم أن الشروط المادية الثقافية لولادتها ووجودها متوفرة نسبيا من خلال العناصر التالية :

(١) تاريخيا : وجود تراث وتقاليد ثقافية وحضارية غنية كالتراث الجزائرى الثقافى ما قبل الاسلامى - الحضارة العربية الاسلامية، الثقافية الجزائرية الحديثة ذات التعبير العربى - الفرنسى، وجود علاقات ثقافية ثرية بين المغرب والشرق العربيين، التفاعل بين الثقافة الجزائرية والثقافة الفرنسية والأوروبية.

ثانيا : مابيا واجتماعيا ، توسع القاعدة المستهلكة للثقافة نتيجة تعميم وديموقراطية التعليم، وجود مؤسسات ثقافية وعلمية كالجامعات ومراكز البحث، وجود مؤسسات الطبع والنشر والتوزيع والاعلام، وجود سوق ثقافية وطنية وعربية وأجنبية وتعميم اللغة العربية وانتشار وسائل الاتصال الجماهيرى كالاذاعة والتليفزيون.

(١) المصدر نفسه، ص ص ٦٤-٦٥.

ثالثا : طبقا وسوسيولوجيا، وجود فاعل تاريخي - اجتماعي هو الجماهير الجزائرية والعربية كشعب وامة تملك تاريخها ونضالها وتراثها ضد الاستعمار وتعيش الآن مسارات تشكلها كفاعل تاريخي ملموس، وكقوة اجتماعية وطبقية مضادة للاستغلال الاقطاعي والبرجوازي والمشروع الامبريالي الرأسمالي .. لاسيما بعد ظهور الطبقة العاملة الجزائرية كبديل حقيقي وفاعل تاريخي يملك مشروع تحويل المجتمع في اتجاه بناء الاشتراكية والقضاء على الاستغلال ويؤكد "عمار بلحسن" أنه إذا كان هناك اتفاق على غياب الانتلجنسيا، فان هناك مثقفين فرادى معزولين، يعيدون انتاج خطابات سياسية وأيديولوجية محلية او عربية او عالمية على المستوى الفكري، غير منتمين لأي نسيج فكري اجتماعي - يعيشون في دائرتين وبيئتين ثقافتين متميزتين غير متحاورتين مختلفتي المراجع الثقافية والتراثية واللغوية، يقومون عادة بمهام تقنية وظيفية، هي اذاعة ونشر وتعميم وتكثيف وتوسيع الايديولوجيات السائدة او قليلا من الايديولوجيات والتيارات الفكرية التخطيطية والمعارضة، يمارسون نشاطهم الفكري الثقافي في ظروف اجتماعية ومؤسسات ثقافية تحكمها علاقات وقيم الرداءة والاستلاب والتبعية وانعدام التفكير الحر والديمقراطية والمصلحة الانتهازية، وسيطرة المجتمع السياسي والدولة على الحياة الاجتماعية والثقافية والمجتمع المدني، إن مايوجد في الجزائر هم مثقفون في وضعية متفجرة تاريخيا نتيجة للتدمير الثقافي الاستعماري للبنى الاجتماعية والثقافة، وعدم وجود نسيج ثقافي متبلور ومنسجم بل هو نسيج ثقافي هش لعدم اكتمال التركيب الاجتماعي والطبقي في المجتمع الجزائري نظرا لسيطرة القيم البيروقراطية والمصلحة الشخصية والاستعلاء والصمت والانتهازية .. الخ الأمر الذي ادى في النهاية الى وجود خليط من المثقفين، مثقف موظف مثقف مزيف، مثقف انتهازى، مثقف بيروقراطي، تابع، متعلم، قاريء .. فاهم .. الى غير ذلك من هذه الأنماط^(١)

(١) المصدر السابق، ص ص ٧٣-١٢٢.

فى واقع الأمر وعند تقييمنا لهذه الدراسة نتساءل مثل الكاتب :- لماذا لم تظهر انتلجنسيا نقدية رغم وجود المثقفين وتوفر الظروف والشروط المادية والثقافية والموضوعية التى تسمح بالعمل والانتاج الفكرى والثقافى .

ان ذلك فى تصورى يعود الى عدم وجود تقاليد وتراث ثقافى وحضارى جزائرى غنى بمؤسساته الثقافية بالاضافة الى نقص الوعى بالاستمرارية الثقافية، إضافة الى عدم وجود المجتمع المدنى وسيطرة الدولة والمجتمع السياسى على الحياة الاجتماعية، هذا بالاضافة الى الأجهزة البيروقراطية الرديئة وعدم تحكم المثقفين فى الظروف الموضوعية وأستلابهم لحكم الفئات الموظفة التقنية والتكنوقراطية، هذا بالاضافة الى عدم تبلور القوى الاجتماعية الجزائرية فى طبقات واضحة المصالح والاتجاهات وعدم ارتباط المثقف وعضويته لهذه الطبقات التى تملك مشروعا مجتمعيا مستقبليا ، هذا بالاضافة لابتعاد المثقفين عن الجماهير وعزلتهم.

وفوق كل هذا، هناك اشكالية تعاني منها دول المغرب العربى بصفة عامة وهو مايمكن ان نطلق عليه الأزواجية اللغوية والثقافية والتى أدت الى نشوء دائرتين او بيئتين لغويتين مرتبطتين بجذور وتراث ومراجع ثقافية مختلفة ومتنوعة ومتناقضة وانعدام ذلك المثقف الحصيلة؟ المزوج اللغة والثقافة، كما هو الحال كما قلنا فى المغرب الأقصى، أو فى تونس الذى يستطيع ان يتمثل ويجمع ثقافته العربية وثقافته الأوروبية فى وحدة منسجمة من الواقع الجزائرى ومتطلباته وأسئلته وتتفاعل مع الثقافة العربية المعاصرة والثقافة العالمية على أساس الحوار الجدى والنقد البناء السليم والواعى.

ورغم أهمية الدراسة، الا أنها لم تتعرض لاشكالية المثقف والسلطة رغم أن فهم وضعية المثقفين بشكل بنائى ونقدى تتطلب رصد علاقات المثقفين بالسلطة بشكل خاص رغم أن الكاتب قام بعمل تتميط للمثقفين : المثقف المزيف، التابع، البيروقراطي، الانتهازي، دون وضع مبرر علمى يبرر هذا التتميط .

(٢) ومن الدراسات الهامة، عن المثقف العربى دراسة " هشام شرابى " (١) (٢)

مقدمات لدراسة المجتمع العربى يستكمل مساهمته الشهيرة (المثقفون العرب والغرب)، ويؤكد فى تعريفه للمثقف أن أهم ما يميز المثقف هو الوعى الاجتماعى والدور الذى يمكن أن يلعبه بواسطة هذا الوعى، ثم يقوم بتصنيف المثقفين إلى أربع فئات : أولا : المثقفون الملتزمون الذين يتطابق لديهم الفكر والممارسة . ثانيا : المثقفون من أهل القلم ممن ينشرون الوعى فى الرأى العام، . ثالثا : المثقفون العاملون فى حقل التعليم رابعا : المثقفون المهنيون . ويشير "هشام شرابى" إلى أن المثقفين الملتزمين والمثقفين المهنيين هم الأكثر تأثيرا فى حياة المجتمع، وهما الفئتان الأكثر تناقضا ، فالمثقفون الملتزمون يتميزون بالتزامهم الايديولوجى وممارساتهم السياسية، والمثقفون المهنيون يلتزمون بالبعد عن الايديولوجيا وتميزهم المهني .

وينعى " شرابى " الوضع الذى وصل إليه المثقفون فى الوقت الراهن ويقارن بين وضعهم الآن ووضعهم منذ مطلع القرن الحالى، حيث كان المثقفون أقرب إلى مراكز السلطة والفكر، أما الآن فالمثقفون لا يتمتعون بالمكانة اللائقة بهم فى مجتمعاتنا العربية، ويرى أن المثقف أصبح أمام أحد خيارين:

إما التكيف مع الوضع الراهن والقائم، فيصبح رقيقا على نفسه، وإما أن يرفض الوضع ويعمل ضده بالهجرة . ويضع " هشام شرابى " المثقف العربى فى دائرة الطبقة الوسطى، ولذلك يرى أن المؤثر القوى فى حياة المثقف هو الجانب المادى وليس المبادئ : فالكبت الفكرى والكبت المادى يدفعان المثقف الى الهجرة . ويتصور أن الكبت المادى هو الحافز الاول.

ومن صفات المثقف عند " شرابى " التذبذب الفكرى مما يدفع به أحيانا إلى السبل الإنتهازية والمساومة.

(١) هشام شرابى، مقدمات فى دراسة المجتمع العربى، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠، ص ص ١٠-٢٥.

(٢) فى غالى شكرى، المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص ١٤-١٠.

ويشير أنه في مجتمعاتنا لا أمان للمتقف، ولامستقبل له إلا إذا ساير وساوم وأنه في المجتمع العربي لا رأى عام يلجأ إليه المتقف إذا قرر أن يتمسك بموقفه . وهو اذارفض المساومه فليس أمامه الا الصمت (أن يقبل بالنفي الفكري) او الثورة (أن يلجأ الى العنف) وهو يخشى الأغنياء ذوى السلطان رغم احتقاره المعلن للمال وأصحاب المراكز .

ويطرح هشام شرابي الحل من وجهة نظره بأنه ليس أمام المتقفين العرب سوى الوقوف بجانب جماهير الشعب .

في حقيقة الأمر، وبعد عرض هذه الدراسة، نلاحظ ان هشام شرابي لايقدم اكثر من صفات جزئية عن المتقف العربي دون أن يحلل المتغيرات المجتمعية التي أفرزت وانتجت المتقف والسلطة معا وعلى حد سواء . ولم يقدم أى مبررات كافية عن عقد مقارنه بين المتقف فى بداية القرن والمتقف المعاصر، وماهى الأسباب التى أدت بالمتقف فى بداية القرن ان يكون قريبا من مواقع السلطة السياسيه والفكر؟ وماهى المعوقات التى حالت دون هذا الهدف الآن ؟ ولم توضح الدراسة عوامل الاخفاق والتغيرات التى لحقت بالمتقف العربى والسلطة السياسية العربية ؟

(٣) ومن الدراسات الهامة أيضا دراسة " أحمد أصبور" ^(١) المعرفة والسلطة فى الوطن العربى " الأكاديميون العرب والسلطة "

تهدف هذه الدراسة الى تحديد العوامل السوسيو تاريخية المرتبطة بالزمان والمكان والمؤثرة فى الوظائف المتأصلة النوعية التى يقوم بها المتقف ويهدف أيضا الى تحليل الصراع والتنافس بين المتقفين على أساس أن المتقفين يعيشون فى وضع إنصهار وتفاعل وان العلاقة بينهم يطبعها التنافس والصراع من أجل السلطة والنفوذ . ومن ثم تحليل موقع الأكاديميين العرب ومكانتهم وسلطتهم تحليليا ثقافيا

(١) أحمد أصبور ، المعرفة والسلطة فى المجتمع العربى ، الأكاديميون العرب والسلطة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة أطروحات الدكتوراه ، العدد (٨) الطبعة الأولى بيروت ، ١٩٩٢ ، ص ص ١-١٥ .

واجتماعيا . وقد اعتمد الباحث في دراسته على العديد من المستويات في دراسته للأكاديميين العرب : أولا : دراسة الأكاديمي باعتباره فردا حاملا معرفة وخبرة معينين القمع بسبب انتقاده ظروف عمله ويسعى بصورة نشيطة الى استثمار معرفته والحصول على الفائدة من مهاراته . ثانيا : دراسة المثقف في إطار السلطة المؤسسية الممنوحة له . ثالثا : دراسته كنتاج لتقافة أو لعدة ثقافات . رابعا : دراسته في نشاطه في حقل معرفي معين وفي حدود ما هو مطلوب منه من مؤهلات، والمساهمة في القضايا السوسيوثقافية المرتبطة بوطنه . وأيضا في حدود ما هو مطلوب منه تجاه هذه القضايا.

أما النتائج التي توصل اليها الباحث فتتمثل في أن ثقافة الغرب تحتل في المجال الأكاديمي العربي اليوم موقعا مهيمنًا ، إذ أنها تلقى كامل الدعم من الزعامة السياسية التي تتخذ الغرب نموذجا لها، وبتقنياته المختلفة التي تريد توظيفها في مجتمع توجهه غربيا . بعبارة أخرى فان قيمة المثقف لا تتعلق برأسماله المعرفي، ولكنها تتعلق أكثر بنوعية ذلك الرأسمال ومصدره . ذلك أن المجتمع العربي اليوم يمر بعملية تحديث وتطور اجتماعيين يستخدم فيها نموذج الغرب وأنماطه وخبراته وحلوله، ومن ثم فالمثقف الذي يمتلك معرفة الغرب وخبرته يحتل موقعا بارزا باعتباره يفوق مايلقاه أصحاب المعرفة غير الغربية.

وتؤكد الدراسة أن توجهات البيروقراطية العربية وتصوراتها للنشاط الثقافي إتجاه معاد للثقافة . وأن هؤلاء البيروقراطيين لا يقدرّون من موقعهم القوى قيمة العمل الثقافي وأهمية المثقفين . ولعل هذا مايفسر عدم ارتياح المثقفين وشكواهم من البيروقراطيين والتنظيمات البيروقراطية والروتينية التي يطبعون بها العمل الثقافي، ذلك لأن المثقف في هذا الوضع محاصر في درب لا مخرج منه، فهو لا يفلت من العين الرقّية للبيروقراطي أو الإداري الذي يسهر على حماية النظام، أو هو في رحمة البيروقراطية.

وإذا كان المثقف في الغرب يتمتع بنوع من الحرية والاستقلال في العمل، فإن هذه الحرية وهذه الاستقلالية محدودة جدا في الدول العربية، إذ أن المثقف لا حول له ولا قوة في التأثير الفعال في القرارات التي تخص مجاله.

وتؤكد الدراسة أن المجال الأكاديمي العربي في ضوء ماخلص إليه من نتائج يعرف أشكالا عديدة ومختلفة من الصراعات بين الأفراد والمجموعات، وأن بعض هذه الصراعات متأصل في كل المجالات الأكاديمية (كالصراع من أجل السلطة والنفوذ والتميز) وهناك الصراع من أجل المشروعية الثقافية والأصالة والهيمنة - والمصادقية العلمية أو الصراع الناتج عن توزيع السلطة في المجتمع ورسم الحدود بين ماهو ادارى سياسى وماهو ثقافى علمى^(١)

وتؤكد الدراسة على أن علاقة الدولة بالمثقفين في الماضي كانت علاقة تبعية وعلاقة مباشرة وشخصية بين المثقفين والأمرء، أما علاقة المثقفين بالدولة الآن، فهي علاقة قهر ونقص في الاعتبار والتقدير، وهذا مايعانيه المثقفون اليوم . ومن النتائج الأخرى في هذه الدراسة ما يؤكد عليه الباحث أن المجتمع العربي يمر بأزمة عميقة تمس الهوية الثقافية وإعادة البناء الاجتماعى والمشروعية الأيديولوجية والاقتصادية والتبعية العلمية والتقنية، وتتعرض هذه الأزمة المتعددة الأبعاد على وجود المثقف ونشاطه، ونتيجة لذلك فإن المثقف العربي يمر دائما بنوع من الأزمة التي أشار إليها " العروى " بقوله " أزمة المثقف تعكس أزمة مجتمعية " وبعبارة أخرى، فإن المثقف العربي محدد تاريخيا بالسياق الذى يعيش فيه، وأن أى تحسن يطرأ في مستوى السياق يمكن أن يكون له نظير في نشاطه وتفاعلاته ومكانته .

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة لها أهميتها على المستوى العربى حيث أنها تتناول العديد من القضايا المحورية المتصلة بالمثقف والسلطة . وقد خرجت الدراسة بعدة نتائج لتشخيص الوضع العربى على المستوى الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، وأعتمد الباحث في استخلاص نتائجه على استمارات الاستبيان

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٥-٣٠.

وتطبيقها على مجموعة من المثقفين في مختلف الدول العربية . ورغم ذلك، فإننا نختلف مع الباحث في كثير من القضايا والتحليلات التي وردت في هذه الدراسة . وأول هذه الاختلافات اشكالية التعريف، حيث أن الباحث اعتبر المثقف "هو كل من له تكوين جامعي عالي" وما عدا ذلك فهو غير مثقف، إلا أننا نعتبر أن كل إنسان مثقف، وإن لم تكن الثقافة مهنة له، فكل إنسان رؤية معينة للعالم وخط للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معين من المعرفة والانتاج فكل إنسان مثقف وإن اختلفت وظائف ودلالات ثقافته . ولكن تعريف الباحث جعله يركز بصفة خاصة على الأكاديميين وموقعهم من السلطة ووضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ولذلك اعتبر المثقفين "طبقة وسطي" أو طبقة دنيا وتجاهل تماما أن هناك مثقفين من الشرائح الطبقية العليا في المجتمع فكل طبقة مثقفوها الذين يعبرون عنها بحسب تعبير "جرامشي" وهذا التعريف قد أدى بالباحث إلى تجاهل الكثير من القضايا والتفصيلات المتصلة بالمثقف والسلطة، ورغم عنوان الدراسة المعرفة والسلطة، إلا أن الباحث لم يحل قضية السلطة في الوطن العربي وممارستها ضد المثقف، ولم تستطع الدراسة بالتالي تقديم تفسير للعلاقة بين المثقف كمالك لرأس مال معرفي وبين السلطة التي تحد من حريته ونشاطه واستقلالية فكره، ورغم توصل الباحث إلى أن المثقف العربي يعاني الاغتراب الثقافي بصفة خاصة، فإننا أيضا نختلف مع الباحث حيث أن الاغتراب ليس إغترابا ثقافيا فقط، ولكنه متعدد الأوجه . فالمثقف المغترب هو أولا : ذلك الشخص الذي ليس بإمكانه ممارسة ثقافته بكيفية أصيلة، وهو ثانيا : ذلك الذي يعاني أو رفضها أو التشكي منها، وهو ثالثا : ذلك الذي يحرمه النموذج السياسي أو الأيديولوجي، اقتصاديا وسياسيا وأيديولوجيا ، ورابعا وأخيرا : هو ذلك الذي يعيش حالة من الحصار الوجودي الذي لا يمكن فيه اتخاذ القرار ولا التعبير عن الذات أو الكتابة، ونتيجة لذلك يصبح المثقف مغتربا عن السير التاريخي العالمي وعن سياقه وعن ذاته، فلم يتضح في الدراسة أي تحليل رغم توصل الباحث لهذه النتيجة.

وأيضاً أشار الباحث في دراسته لوجود أزمة عميقة تمس الهوية الثقافية وأن المثقف نتاج لهذه الأزمة فلم يأت في الدراسة أية تحليلات عن طبيعة هذه الأزمة على المستوى الاقتصادي أو الثقافي أو السياسى أو الاجتماعى، وبالتالي لم تستطع الدراسة تحليل أزمة المثقف كانعكاس لأزمة المجتمع العربى . ورغم أن هدف الدراسة الأساسى هو دور المثقف العربى فى مجهودات التنمية وخاصة فى المجتمعات التى تسير بطريقة النمو كالمجتمعات العربية، إلا أنه لم نتعرف على دور المثقف فى التنمية الشاملة، ورغم ذلك فإن الدراسة قد تعرضت للعديد من القضايا والموضوعات والتفصيلات التى أفادت موضوع دراستنا رغم إختلافنا مع طبيعة تناول النظرى والمنهجى للدراسة.

(٤) الندوات الثقافية التى تناولت (المثقف والسلطة فى العالم العربى):

لاشك ان قضية العلاقة بين المثقف والسلطة فى العالم العربى تمثل أحد الاشكاليات المحورية التى أثارت انتباه المفكرين والعلماء العرب بمختلف تخصصاتهم واتجاهاتهم النظرية والايديولوجية ونظراً لأهمية هذه القضية فقد أثير حولها عدد من التساؤلات نذكر منها مايلى:

ماذا كان موقف السلطة من المثقف فى الوطن العربى بعد الاستقلال وخاصة خلال الحقبة النفطية التى تزامنت مع الانفتاح الاقتصادى والسياسى والثقافى على الغرب الرأسمالى ؟ ماهو الموقف من السلطة الواجب على المثقف العربى إن هو أراد خدمة قضية النهضة فى الوطن العربى ؟ واما اذا كان العمل من أجل النهضة يقتضى قدراً من الاستقلال عن السلطة القائمة حالياً فى الوطن العربى فكيف يتم تنفيذ ذلك سواء على مستوى المثقف الفرد أو على صعيد التشكيلات الاجتماعية ؟

(١) حاولت " ندوة المثقفون والسلطة في الوطن العربي" ^(١)(٢) الاجابة عن هذه

التساؤلات فقد حددت الندوة بداية مهام المثقف في ثلاث مهام أساسية :-

أ - انتاج المعرفة المعمقة لوصف الواقع وتفسيره.

ب- تعيين الرؤية الواضحة لطريقة النهوض.

ج- نشر الوعي والمعرفة للإسهام في التغيير.

وبناء على هذه المهام المطروحة على المثقف العربي أثارت الندوة التساؤلات السابقة لمناقشة موقف المثقف من السلطة وموقف السلطة من المثقف في الوطن العربي .

يؤكد " محمد برادة " على ضرورة وجود المثقف من خلال الممارسة للمعرفة المعمقة فلا بد من أن تتم مهمة نشر الوعي من خلال ممارسة تتيح للمثقف أن يعي هو ذاته . لأن الكثير من الاتجاهات الثقافية تتلاشى بسرعة وذلك لأن أصحابها لم يصوغوها عن مزاجية بين الفعل والتفكير . ويؤكد أن مفهوم السلطة لا يقف عند المستوى السياسى، بل أن هناك أنواعا متعددة من السلطة داخل المجتمع تتعدى نطاق التنظيم الاجتماعى والسياسى فى مجمل العلاقات الاجتماعية (سلطة الأسرة، سلطة المدرسة، سلطة الزوج، سلطة وسائل الدعاية والتثقيف) .

ويوافقه " أبو بكر السقاف " فى أن هناك قوانين لأشكال أخرى من السلطة مثل (قانون العشيرة والمؤسسات الدينية والاجتماعية) . وتعتبر أشكالا للقهر بالسلطة وتحاول باستمرار أن تدمج الفرد فى الجماعة ولا تعترف بالفردية، ولاسيما تلك الأقسام من المجتمع العربى التى ترث بشكل مباشر وقوى كل الأشكال

^(١) الاقباسات الخاصة بهذه الندوة من كتاب، المثقفون والسلطة، غالى شكرى، مصدر سابق، ص ص ٢٦ -

٤٢ .

^(٢) ويمكن ايضا متابعة هذه الندوة وحواراتها فى مجلة المستقبل العربى، العدد ٧٤ ابريل، ١٩٨٥ - ص ص

٢٨ - ١٣٩ .

السابقة على الرأسمالية من ناحية، وتمارس القمع بأشكال رأسمالية حديثة من ناحية أخرى .

وهنا يشير " الطاهر لبيب " الى أن هناك ضرورة لتعدد مستويات العلاقة بين المثقف والسلطة وليس المثقف بالضرورة داخل السلطة أو خارجها بصورة جدية . فالسلطة لها أشكال ومضامين ومستويات مختلفة . فقد يتعرض المثقف والسلطة معا لسلطة أخرى تتجاوزهما مثل التعرض لسلطة أجنبية كالتبعية للإمبريالية بأشكالها المختلفة . ثم ان علاقة المثقف بالسلطة قد تكون علاقة غير مباشرة . ويرى أن المثقفين الذين يعملون بالعمل السياسى قد أضروا بأعمالهم الثقافية المتخصصة . ويجب أن لا تكون لدى المثقف عقدة العمل السياسى المباشر . ويعتقد الباحث هنا أنه لايمكن الفصل بين الأمرين، فالمثقف نتاج للمجتمع ولظروف معينة، لذلك نجد تفاوتاً بين موقف المثقفين والنظام السياسى . فنجد مثقفون يوالون للنظام ويؤيدونه، وآخرين يرفضون النظام ويعارضونه، وفريقاً ثالثاً يتأرجح موقفه بين الرفض والتأييد، أى أنه يغازل السلطة والنظام دون أن يمارس العمل السياسى بالفعل (وهنا تبدو اشكالية النظرية والممارسة الفعلية).

ويختلف معه فى هذه النقطة كل من " محمد برادة " و " أبوبكر السقاف " فيقول " برادة " ان الشروط الاجتماعية فى الوطن العربى لا تسمح بقيام المثقف المستقل كما يمكن أن يوجد فى أوروبا . بالاضافة الى اننا سنجد أن لكل مثقف مهما ادعى روابط اجتماعية يستمدّها من موقع طبقي وفكري . ولهذا يصعب أن يكون هناك مثقف مستقل . ويضيف " أبوبكر السقاف " أن الالتزام أمر تفرضه حدة الظرف الذى نعيش فيه، وهذا الظرف يعطى أولوية للاقتران بين العمل السياسى والعمل الفكرى، والا فكيف يؤثر المثقف فى التاريخ؟

ويجيب " محمد برادة " على السؤال المطروح أساساً ماذا كان موقف المثقفين العرب من السلطة بعد الاستقلال؟ فيؤكد أنهم قد فعلوا الكثير خاصة من خلال انتمائهم الى تنظيمات وهيئات، بمعنى أن فترة النضال ضد الاستعمار أفرزت

عددا لا بأس به من المثقفين والمفكرين، الذين اكتسبوا قوة وصلابة وتمرسا في النضال من خلال تجربتهم الوطنية . ولكن السلطة التي قامت بعد الاستقلال جنحت لإبعاد المثقفين واسكاتهم لأنها عجزت عن الاستجابة لإحداث التغيير من هذا المنظور الواسع العميق . ولكن في الوقت نفسه نجد أن هناك تحولات سريعة الايقاع حدثت لأن هذه الأنظمة لم تستطع التخلص من التبعية، وأصبحت مجالا لتحديث سريع يفتقد الى أسسه وقواعده . ونتيجة لذلك، فإن نموذج المثقف تقلص ليحل محله نموذج المثقف التقنى . وأصبح المثقفون نتيجة لهذه الأوضاع أشبه مايكونوا بالأنبياء في أصقاع خالية . وفي النهاية نجد أن الفترة النفطية رسخت اتجاه اغراء المثقفين الواعين ومحاولة شرائهم، والقلة التي رفضت هذه الاغراءات هي الى تدفع الثمن بشكل أو بآخر . فهي إما تقيم في منفى داخلى أو خارجى .

وهنا لايوافقه " نادر فرجاني " الذى يقول أن سيطرة أجهزة الاعلام الرسمى وإن كانت لاتأتى عن طريق الاقناع العقلى فهي أقوى بكثير من الجيوب الصغيرة التى تنفذ اليها الثقافة الجادة والتقدمية، وبالتالي أفضت ما بعد الاستقلال فى المشرق عموما الى انقضاخ فاعلية المجتمع المدنى الى حد بعيد، وأحيانا تحت دعاوى الاشتراكية والتقدم . ويضيف مختلفا مع " برادة " فهو عندما تعرض لدور المثقف تعرض لفئة واحدة من المثقفين، تلك الفئة التى اختارت الموقف المضاد للسلطة فى أغلب الأحيان، ولكن فى حقيقة الأمر لم تكن هذه هى الشريحة الأكبر، وإنما كانت الشريحة الأكبر هى التى تعاونت مع السلطة ربما بحسن نية أو عن تبني لهذه السلطة . ويجب أن نأخذ فى الاعتبار هذه الشرائح الأخرى، هل كان التعاون مع السلطة مبررا أو مفيدا؟ بمعنى آخر ماهو تقويم موقف هؤلاء الذين تعاونوا مع السلطة؟.

ويجيب "أبو بكر السقاف" أنه كلما تم التعاون مع السلطة عن طريق الأفراد وبشكل غير منظم وخارج اطار الحرية، كانت النتيجة ضد التطور، فعندما تم حل الحزب الشيوعى المصرى مثلا كان هذا موقفا خاطئا فى رأى المفكرين وهو

كذلك بالفعل . ويلاحظ " الطاهر لبيب " أنه من الصعب أن نقول أن المثقفين العرب صنف واحد فان الذى حدث بعد الاستقلال أن المثقفين أنفسهم الذين قادوا عملية التحرر تحولوا الى مسئولين سياسيين وبيروقراطيين وبالتالي كانت هناك قلة إجمالاً من مجموعة نسميها المثقفين الى مجموعة أخرى يمكن تسميتها بالتقنيين المتخصصين، وهذه كانت أول عملية استيعاب للمثقفين والحد من المواقف النقدية للسلطة، ونتج عن هذا أن المثقفين فى معظمهم فقدوا دورهم التقليدى، بالإضافة إلى تغير السياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للدور التقليدى للمثقف العربى . ونلاحظ أيضاً أن التمايز الاجتماعى فى المجتمع العربى لم يفرز فى كثير من الأقطار العربية أصنافاً من المثقفين تنتمى ارتباطاتهم وبالتالي مواقفهم انتماء عضواً الى الفئات المختلفة، فهناك نوع من التداخل والهلامية الاجتماعية التى جعلت من السهل تحويل مواقع المثقفين، وهذه جملة العراقيل التى حالت دون انجاز الموقف المتكامل عند المثقف العربى فى تصورى. وتساءل أيضاً " الطاهر لبيب " أى موقف متكامل يقصده للمثقف، هل الموقف من قضايا مجتمعة وموقفه من السلطة والنظام السياسى وموقفه من الطبقة التى ينتمى إليها ويعبر عن مصالحها.

ويضيف "محمد برادة " أن أزمة الثقافة تتضخم لأن هناك أزمة فى الفعل السياسى. ومن ثم يبدو الفكر اليميني قويا لأنه استطاع أن يعرف سبيله إلى طريقة الفعل، وبالتالي تحريك الناس ولو حتى نحو الآمال الكاذبة، كأن الحركات التقدمية واليسارية فى الوطن العربى ضلّت طريقها الى الإنغراس انغراساً حقيقياً وسط الجماهير.

وهنا يعود " أبو بكر السقاف " الى " جرامشى " ليفرق بين رؤيته للشرق ورؤيته للغرب، ويدافع من ثم عن الفكر اليسارى الذى لم تتح له منابر الحوار، فكان دائماً يدفع للنضال السرى، وعندما أتاحت له أحياناً فترات قصيرة من الحرية اعطى الشيء الكثير، ويعطى " مصر " مثلاً لذلك ويقول أن من كانوا فى السجون فى عهد " عبد الناصر " كانوا نظرياً يقودون حركة تطور المجتمع، أى

أن " عبد الناصر " كان يقترب بالتدريج من فكر اليسار، لأن هذا الفكر كان بالفعل فكرا قائدا وإن كانت طبيعته فى السجون، ونظرة بسيطة جدا للإنجازات فى العهد الناصرى تؤيد ذلك.

وهنا يشير " جميل مطر " الى أنه فى السلطة السياسية يمكن أن نفرق بين الدولة والنظام بعد عام ١٩٧٦ حيث ضعف مفهوم الدولة فى المجتمع العربى، وظهر مفهوم النظام، نظام الحكم، وأصبح النمط المنتشر هو نظام على قمته رئيس والباقى أجهزة أمن، وما حدث بعد ١٩٦٧ أن المشروع القومى فشل وسقطت الدولة، فأصبح المثقف مواجها بالنظام أى بجهاز أمن ورئيس والعلاقة لم تصبح بين السلطة والمثقف ولكن بين النظام والمثقف، كذلك تدخلت عوامل أخرى منها النفط الذى أدى الى إرتزاق المثقف، ومنها أيضا الهيمنة الغربية التى استثمرت ضعف المثقف ويأسه.

ويتفق " السقاف " مع " برادة " مضيفا أن الإستقلال عن السلطة يجب أن يكون غير مشروط، ولكن يختلف " نادر فرجاني " هنا مبررا ذلك بأن العمل السياسى المباشر ليس ملكا للمثقف، فهو واجب جميع المواطنين وما يميز المثقف هو امكانية الاضافة فى مجالات يمكن أن تساهم فى مجالات العمل السياسى الفعلى بدون الانغماس فيه . وقرب الخاتمة يحذر " الطاهر لبيب " من ازدواجية الكثير من الأنماط التى تجعل من الديمقراطية خطابا ومن الديكتاتورية سلوكها الفعلى، ومن المبدئيه شعارها ومن الانتهازية حقيقتها العملية، ومن القومية نظريتها وفى الواقع هناك السمسرة مع المصالح الأجنبية.

هل أجابت هذه الشريحة من المثقفين عن أهم الأسئلة المطروحة ؟ وهل كانت الاستجابات مشتركة أم أن الاختلافات هى الأكثر رجحانا ؟ وهل تعكس هذه الاختلافات مواقع وانتماءات ودرجات من الوعى والخبرة وأنساق القيم ؟ وسوف نحاول فيما يلى تقديم إستجابات أخرى لمجموعة من المثقفين حول التساؤلات المطروحة، بهدف التوصل الى رؤية شمولية لفهم هذه الظاهرة.

(٢) المثقف العربى (دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع) : (١) (٢)

يطرح مجموعة من المثقفين فى هذه الندوة تصوراتهم عن العلاقة بين المثقف والسلطة وكذلك دور المثقف ووظيفته . فيطرح " الطاهر لبيب " بعض الأفكار التى يقدم من خلالها مايشبه النقد الذاتى للمثقفين العرب، ويعتمد فى أفكاره على الاطار المرجعى لكل من " جرامشى " و " سارتر " ويبدأ بتأكيد على هلامية القوام الطبقي للمجتمعات العربية، مما أتاح فرصة كبيرة لتغيير مواقع المثقف تجاه السلطة . وهو يبدأ من أن الحنين للمراحل السابقة على الاستقلال، يطبع حديث المثقف عن أزمته . فالسلطة الوطنية لم تعد تحتاج الى وساطة المثقفين فى نشر هيمنتها الأيديولوجية، وسلطة مابعد الاستقلال تحتاج الى الدعاية من جهة والخبرة التقنية من جهة أخرى فى ظل الانفراد بصنع القرار . أما الرؤية النقدية التى تعنى المشاركة فليست مطلوبة والرؤية النقدية هى الرؤية الثقافية أو أنها رؤية المثقف العضوى، ويشرع " الطاهر لبيب " فى تحديد مجموعة من النقاط .

أولاً : (أن يكون العام العربى هروباً من الخاص) أى من مفردات الرؤية القومية ليصبح المجتمع العربى فى المطلق دون تخصيص أو تعيين، فلا يضطر المثقف القومى حينذاك لدفع الثمن سواء لسلطة بلاده أو أية سلطة أخرى . ويبدو للمحيط العربى وكأنه المعارض الجذرى .

والنموذج الثانى هو تعميم الشعارات (القومية) للدولة القطرية التى ينتمى إليها المثقف فهو حينئذ (وطنى) فى الداخل و (قومى) فى الخارج مادام يردد شعارات السلطة المحلية فى بلاده . ويطلق الباحث على هذين النموذجين توصيف (العروبة الذرائعية) .

(١) الاقتياسات الخاصة بهذه الندوة وحواراتها فى كتاب، المثقفون والسلطة، غالى شكرى مصدر سابق.

(٢) ويمكن مراجعة الندوة تفصيلاً فى ندوة، المثقف العربى، دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط، ١٩٨٥ ص ٣٣-٥٨.

ويضيف أن الأغلبية من المثقفين العرب يولدون ويعيشون ويموتون في مؤسسات السلطة، فهم فكريا وأيديولوجيا في ثقافة السلطة يمارسون سلطة ثقافية . ويشير إلى أن المثقف في العادة يقدم نفسه على أنه ضحية للسلطة ولكن الحقيقة هي أنه كلما يتنازل (المثقف) عما تمنحه السلطة من امتيازات فإنه يطمح إلى إكمال سلطته، إلى أن يكون سلطه، إن لم يكن ذلك في صلب السلطة القائمة أو في هوامشها، فخارجها ... تجارب صعود المثقفين بينت أنهم يتكبرون للمبادئ التي دافعوا عنها ويستعملون وسائل السلطة التي طالما نددوا بها، هذا إذا لم يستعملوها قبل وصولهم للسلطة : القمع والمحاكمات والمخابرات أمور معهوده بين فئات المثقفين أنفسهم.

من هذه الزاوية فهو يرى ضرورة التمييز بين العربي والقومي، فالشموليه يمكن تلمسها في الخصوصية المحلية أكثر كثيرا من العموميات القومية، وهنا يرجح " الطاهر لبيب " أن الجسور التي دعا إلى بنائها (سعد الدين ابراهيم) كانت ولا تزال قائمة والفجوة التي يتصور وجودها هي من تصوير السلطة لتحذير من هم بداخلها لامن تراهم هامشين خارجها . إنها تحذر من بداخلها أن يستبعدوا عقدة الإحساس بالذنب أو الخجل من الرأي العام^(١)

ويضيف "حافظ الجمالي" أن السلطة هي (حاصل جميع القرارات الجزئية، وهي صاحبة القرارات المصيرية، وبالتالي يكون المثقف متقفا لأنه يتخذ موقفا من هذه السلطة العليا) ويتساءل الباحث : أى موقف، المعارضة أم التأييد، للحكم على المثقف بأنه مثقف ؟

ويطرح " على مصطفى المصراي " ^(٢) سؤالا هو كيف يستطيع المثقف أن يصنع وعيا للجماهير فلا يصدمها بمواقفه ولا توجد لديه الازدواجية . ويحاول الجواب، فالمثقف قد يكون متطورا أو علمانيا لكنه يضطر من أجل معيشتة أن

(١) المصدر نفسه، ص ص ٤١-٤٥ .

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٤٠-٤١ .

يوجد فى وضع غير تقدمى، وهو ينفى أن المثقفين العرب شريحتان، بل يقول إنهم ثلاثة، الأولى يجب إنصافها لأنها عرفت السجن والاعتقال والتشريد والتجويب والنفي والمصادرة، وأخرى واكبت السلطة والثالثة سلبية لاهى مع ولاهى ضد . ويضيف أن الثقافة الجديدة بهذا الوصف لابد وأن ترتبط بالتغير، فكل ثقافة تريد الحفاظ على ما هو قائم هى ثقافة مضاده . ويرى أن جيله من المشرف والمغرب العربيين هو جيل الخروج من السلطة القائمة.

ويؤكد " ناجى علوش " أن المثقف الحقيقى هو الذى يستطيع أن يتحدى ويوافق على أن بعض المثقفين دفعوا ثمن التحدى، ولكن محاولتهم كانت فردية ومعزولة والسلطة غالبا أخضعت المثقف، والمثقف قبل الخضوع وقبل أن يكون خبيراً ، موظفاً فى دائرة داعية سلطة، والخضوع هو الظاهرة العامة، والمثقفون مهمشون على هامش الأنظمة وعلى هامش الأحزاب، والاشكاليه كما يصوغها " علوش " أن المثقف لا يستطيع وحده أن ينهض بها، لأن المثقف بحاجة لأنه يكون جزءاً من قوة فى المجتمع لها مصالحها التى يدافع عنها، وإذا حاول غير ذلك فهو مهزوم سلفاً وهو بذلك يقترب من مفهوم المثقف الجماعى (أى الحزب) عند " جرامشى . "

ويتساءل الباحث أين موقع المثقفين أصحاب المبدأ والرأى والفكر الذين يعارضون السلطة باستمرار ؟ وليس شرطاً أن المثقف أسير السلطة وأن يضطر سلفاً للخضوع لها ؟

ويضيف " محمد جسوس " أن المثقفين لايشكلون طبقة ولا فئة إجتماعيه تتسم بالحد الأدنى من الانسجام والتماسك والوحدة، وهو يختلف مع التعريف المضمّر فى جملة المساجلات وكأن المثقفين هم الادباء أو المهتمون بالعلوم الإنسانية على أكثر تقدير، بينما ينطوى هذا التعريف على تكريس مطلق للانفصام بين المعرفة العامة والمعرفة الدقيقة . ويجمع الباحث سمات المثقف فى مقوله التجاور النقدى والنظرة الشمولية والبعد عن النظام والطبقة السائدة والالتزام بضوابط مرجعيه.

وفى ضوء ذلك يطرح الباحث للتساؤل إشكالتين:-

الأولى : هى الاجابات النهائية الى تحظى بالاجتهاد دون مساس بالأصول .
لماذا كل هذا الخجل فى الدفاع عن القيم العقلانية ؟ ولماذا كل هذا التبارى بين
المتقنين، خاصة التقدميين، والمبايعة المستمرة للتراث ؟

الثانية : هى السلطة الشرعية المفتقدة . فعندما يكون هناك بحث عن سلطات
شرعية جديدة يأتى دور المنتج الايديولوجى ويصبح دور المتقنين مهما . وهنا
يحدث شبه تداخل بين الصراع الطبقي وبين الصراع الثقافى من جهة أخرى .

ويضيف " سعد بن سعيد " أن على المتقف العربى التصدى لفكرة الثنائيات
اليمن واليسار، حيث أن مقياس الالتزام هو الذى يحدد وجود المتقف العربى أو
عدم وجوده بغض النظر عن كون هذا المتقف يمينيا أو رجعيا.^(١)

نلاحظ بعد عرض أعمال هذه الندوات وكذلك أعمال الندوة السابقة
أنه ليس هناك اتفاق أو أجماع بتحديد تعريف مفهوم المتقف، وكذلك مفهوم
السلطة، وما جاء فى هذه الندوات يعبر عن وجهات نظر أصحابها فى
مختلف القضايا، فليس هناك خط فكري واحد يجمعها، بعضهم يفترض أن
المتقف ينبغى أن يكون سياسيا أو أنه سياسى ثورى، وإذا انتقلت السياسة
والثورة انتفى المتقف، والبعض يرى العكس تماما ويفترض إطارا
مرجعيا خاصا به، ولا يحل ولا يناقش أوضاع الوطن العربى، وهناك
من يرى أن على المتقف أن يحمل بندقيّة، ويكون مدججا بالسلاح . وآخر
يرفض التصنيف الى متقنين يمينيين ومتقنين يساريين .

ولذلك فأننا نرى أن هذه الندوات قد اختلفت فى تشخيص العلاقة بين المتقف
والسلطة، ولكنها اجتمعت على وجود إشكالية يجب دراستها وتفسيرها والوقوف
على أبعادها وعواملها الفاعلة.

(١) المصدر السابق، ص ص ٤٥-٥٨ .

ثالثاً : البحوث والدراسات المصرية:

لا يخلو أى مجتمع من المثقفين كشريحة أو كقوة طليعية تتناقش قضايا ومشكلات مجتمعتها وتجتهد لوضع الحلول وتجاوز المشكلات . لذا نسعى فى هذا الجزء لعرض بعض الدراسات الهامة التى تناولت اشكالية (العلاقة بين المثقف والسلطة فى المجتمع المصري) ومن ثم فهم المناخ الثقافى والسياسى والاقتصادى الذى يعمل فى اطاره المثقف المصرى، وايضا فهم الممارسات السياسية التى تمارسها السلطة السياسية على المثقفين المصريين . ولذلك آثرنا أن نختار عينة من هذه الدراسات تغطى الفترة التاريخية للدراسة من ناحية، وتناقش العلاقة بين المثقف والسلطة من ناحية أخرى . وكانت أولى هذه الدراسات هى:-

(١) المثقفون وعبد الناصر (مصطفى عبد الغنى) :^(١)

تركز هذه الدراسة بشكل رئيسى على شخصية عبد الناصر ومكانته كزعيم ورصد سياسته فى إطار الدولة، وهو ماقلب فرضية البحث الأساسية كما يقول الباحث فبدلاً من دراسة دور المثقف فى إطار الظروف المغايرة، ننكص الى دراسة دور أحد المؤثرات المباشرة فى تحريك الواقع، فيتحول دور المثقف من عامل جوهري، الى عامل تابع للزعيم وقد تحددت فترة الدراسة بين عامى ١٩٤٥ - ١٩٦٨، وان تحدد الاطار الفعلى لها بين عامى ١٩٥٢ تاريخ ثورة يوليو وعام ١٩٦٨ تاريخ آخر وزارة شكلها عبد الناصر . وقد رصد الباحث فى هذه الفترة تطور العلاقة بين المثقف والسلطة ضمن المفهوم الأوسع للعلاقة بين القوى الاجتماعية ومؤسسات المجتمع المدنى والدولة.

وقد اعتمد الباحث على المثقفين كمصادر حيه، ومن شتى التيارات الفكرية ومن حيث المنهج، إلترم الباحث المزج بين البعد التاريخى والبعد الموضوعى، ففى الوقت الذى التزم فيه بوضعية المثقف وقضاياه، لم يغفل الإطار التاريخى الذى دار فيه الصراع بين الطرفين . وبين تقاطع الخطين بدأ تحليل العلاقة بينهما . ويركز

^(١) مصطفى عبد الغنى، المثقفون وعبد الناصر، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

الباحث بشكل أساسي على أحداث مارس ١٩٥٤ ويبرهن على ذلك بأن أحداث ١٩٥٤ هي اللحظة التي حددت أكثر المواقف، وفرقت بين فهم كل مثقف عن غيره، وحددت مصائر كثيرة للتيارات الفكرية المختلفة في هذه الفترة سواء من كان مع السلطة أو ضد السلطة، أو من أيد الثورة ومن عارض الثورة.

ويعرف الباحث المثقف بأنه هو " الشخص الأقدر على حمل الأفكار ونقلها وتشكيل درجة من درجات الوعي لمجتمعه " ويقول أن هناك عدة سمات يجب مراعاتها عند تعريف المثقف ولا بد أن تتوافر فيه :-

١- المثقف هو الذي حصل على قدر من التعليم بغض النظر عن تحديد الشهادات أو الخضوع لضرورتها.

٢- المثقف هو الذي يضيف الى المعرفة وعيا علميا يمكنه أن يلعب دورا إيجابيا في حركة المجتمع حوله.

٣- المثقف هو الذي يستطيع أن يبلور الوعي العلمى من خلال أيديولوجيا يحاول الاستفادة بها في بلورة القضايا حوله والمشاركة فيها ،

٤- لا يتحدد معيار المثقف بطبيعة التعليم الذى حصله ومن ثم، فإن أصحاب التخصص العلمى، المهندسين والكيميائيين وغيرهم، يمكن أن يلعبوا دور المثقف فى حالة تواجد الوعي والتفاعل مع قضايا العصر.

٥- هذا الوعي هو الذى يجب عنده أن نقول إن العسكريين يمثلون فئة مثقفة، بغض النظر عن درجه التعليم أو الكادر العسكرى^(١)

ويخلص الباحث فى خاتمة دراسته الى أن الفترة الناصرية شهدت وجود ثلاثة أنماط من المثقفين، المثقف المؤيد، المثقف المهادن، المثقف الصامت . وهو يعنى إختفاء النمط المتمرد الى حد بعيد، وسادت المواقف التى تؤيد سياسات الدولة وتوجهها . ويشير الباحث الى أن هذا ليس نتيجة النظام وحده، وانما يتحمل المثقفون جزءا لا يمكن التقليل منه والذى أنتهى بهم الى هذا الواقع . كما أن

(١) المصدر نفسه، الفصل الأول.

المتقنين لم يدافعوا بالقدر الكافى عن القيم الديمقراطية وهو ما يعنى فى نهاية المطاف أن المسئولية مشتركة بينهم^(١)

هذا وقد قدم الباحث فى هذه الدراسة تحليلات هامة للغاية لفهم إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة على المستوى التاريخى والمعاصر، إلا أن هذه الدراسة تعاني العديد من الصعوبات، فقد افترقت الدراسة المصادر الأساسية ولذلك أعتمد الباحث على المصادر الحية بشكل رئيسى، أى على أولئك الذين عاشوا الأحداث التاريخية واعتمد على تحليلاتهم لتفسير العلاقة بين المثقف والسلطة . ورغم أن الباحث قد عرض لمفهوم المثقف ووضع له عدة معايير، إلا أننا نرى أن المثقف نتاج للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السائدة فى مجتمع ما . أى أن الانسان نتاج لبيئته . وبالتالي ليس شرطاً أن يكون المثقف معارضا ، فقد يتحول فى اليوم التالى الى حاكم وتظل هناك الإشكالية كما هى . فلم يفسر لنا الباحث كيف يخرج المثقفون من السلطة أو كيف يصلون اليها . فالباحث قد قصر مفهوم المثقف على المعارض للسلطة فقط، وهذا غير صحيح، فاليساريون مثلا يرون أنفسهم هم المثقفون، واليمينيون يرون أنفسهم هم المثقفون، وهكذا فلا يمكن باى حال من الاحوال أن نعتبر المثقف المعارض خارج السلطة هو المثقف فقط، وأن مابداخل السلطة غير مثقفين. إلا أنه رغم ذلك فأننا قد استفدنا من هذه الدراسة استفادة عظيمة وخاصة فى الجزء التحليلى لقضية الصراع بين المثقفين والسلطة حيث أن الدراسة غنية بمصادرها المختلفة والتى وجهت افكارنا إلى الكثير من القضايا الجوهرية لوضع المثقف المصرى ابان الحقيقة الناصرية.

ومن الدراسات الأخرى حول موضوع دراستنا، دراسة : المثقفون والسلطة " غالى شكرى"^(٢)

(١) المصدر نفسه، الفصل الثانى - الثالث.

(٢) غالى شكرى، المثقفون والسلطة، مؤسسه أخبار اليوم، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٠.

تتناول هذه الدراسة أنماط المثقف ونوعيات السلطة والتي لم تكن مقصورة على سلطة الدولة كما يقول الباحث وإنما سلطة الرأي العام والسلطة الشرعية . ولقد قدم "غالى شكرى" العديد من الشهادات لنماذج مختلفه سواء من العسكريين من ضباط ثورة يوليو (خالد محى الدين - على صبرى) أو من السياسيين شهادة (فتحي راضوان) أو من المثقفين شهادة (توفيق الحكيم، لويس عوض، زكى نجيب محمود)

ويؤكد "غالى شكرى" على أن هذا البحث الكبير يهدف لدراسة (إشكاليه العلاقة المعقدة بين المثقف والسلطة فى مصر من خلال التاريخ النوعى الخاص بكل منهما . فليست السلطة السياسية وحدها هى التى تواجه المثقف، وإنما أيضا السلطة الاجتماعيه وسلطة الرأي العام وسلطة القيم السائدة، و المثقف ليس مؤيدا أو معارضا فقط، وإنما هو الخبير والداعيه، وصاحب المشروع . وأنه فى ظل السلطة السياسية المعاصرة بمختلف تجلياتها كان اللقاء والصدام بينها وبين المثقف . لذلك تمثل الهدف الرئيس للدراسة، فى تحليل هذه العلاقة، والكشف عن آفاقها فى الحاضر والمستقبل^(١)

وفى مقدمه الدراسة يوضح "غالى شكرى" أن هذا البحث جزء من سلسلة أعماله السابقة مثل الثورة المضادة فى مصر . وأنه حاول من خلاله بحث قضية النهضة . وأوضح هذا بالفعل من خلال تناول الكاتب لبداية مسيرة النهضة منذ " محمد على " فى أوائل القرن الثامن عشر . ويشير الى أن المثقف المصرى الحديث قد ولد فى الأساس داخل جهاز الدولة، الى جانب بعض المثقفين الذين ولدوا من خارج هذا الجهاز . وقد تعرض المثقف خلال هذه المرحلة لبعض الاضطهاد بدءا " برفاعة الطهطاوى " مرورا " بعلى مبارك " . وأشار الكاتب الى أن علاقة المثقف بالدولة تطورت بعد ذلك بحيث لم يكن الازهر مثلا مجرد جامع، وإنما تحول شيئا فشيئا الى الشرعية . شرعية السلطة . وتكفلت بهذه الشرعية قنوات

(١) المصدر نفسه، ص ص، ١٧-١٨ .

أخرى لتمثيل الأمة كالجماعات والصحافة . ثم تعرض الباحث الى عينة لأختبار هذه الفروض النظرية . وأشار الى أنه أخذ من سلطة يوليو نموذجيين هما (خالد محي الدين - وعلى صبرى) فالأول رفض حمل المسؤولية واستمر خارج السلطة حتى يومنا هذا . بينما الثانى لم يكن أحد قادة الثورة، إلا أنه بدأ حياته مديرا لمكتب الرئيس الى أن أصبح نائبا لرئيس الجمهورية . وأضاف "غالى شكرى" أنه وجد فى (فتحي رضوان) نموذجا للشارع السياسى، وقد عرف السلطه ست سنوات . ولم يجد الباحث سيرة أخرى لسياسى تمنحه العديد من الدلالات فى فترات متفاوتة . أما المثقفون الذين حصل على شهاداتهم فهم " توفيق الحكيم، ولويس عوض، وزكى نجيب محمود " وقد كانت صناعة السلطة كما أتضح من الدراسة من نصيب المؤسسة العسكرية.

ومما لاشك فيه أن هذه الدراسة لها أهميتها الخاصة، حيث أنها تتناول العديد من القضايا التى تتصل بتاريخ مصر الحديث، وتناولها أيضا لإشكالية معقدة للغاية وهى إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة . وجدير بالذكر أن دراسة غالى شكرى قدمت للباحث المفاتيح الاساسية لفهم اشكالية العلاقة المعقدة بين السياسى والثقافى وبصفة خاصة فى جانبها التاريخى، وايضا مقررته الدراسة على تحليل الشهادات فى تفسير فترة تاريخية من اعتقد الفترات فى تاريخ مصر.

وحول إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة فى المجتمع المصرى حاولت هذه الدراسة الاجابة عن مجموعة من التساؤلات :- من هو المثقف ؟ لماذا نفذت ثورة يوليو برامج وأفكار المثقفين ثم وضعتهم فى السجون ؟ من هم المثقفون الذين أفسدوا الثورة ؟ ما الأزمات الثلاث بين الثورة والمثقفين ؟ كيف أنتقلت أزمة المثقفين من جيل الغرس الذى زرع الثورة فى التربة المصرى الى جيل الثمار الذى حصد الانجازات ؟ كيف تخلص عبد الناصر من رفقاء الثورة لتأمين الجيش من الانقلابات ؟ وهل صحيح أن الثورة قدمت الخبز ومنعت الحرية ؟

(٣) حاولت دراسة : أزمة المثقفين وثورة يوليو " عادل حمودة " ^(١)

الاجابة عن هذه التساؤلات، نبداً باشكالية التعريف، يقول الكاتب، " أن المثقفين هم هؤلاء الذين وانتهم الفرصه ليتعلموا وليتولوا القيادة الفكرية فى شتى المجالات " ونختلف مع الكاتب فى هذا التعريف رغم استعارته من "محمد حسنين هيكل" حيث أن هذا التعريف يخرج الضباط الأحرار الذين قاموا بالثورة من دائرة المثقفين وأنهم أبعد ما يكونوا عن تولى القيادة الفكرية فى مجالاتها المختلفة، وأغلبهم أبعد ما يكون عن الحياة الفكرية والحزبية والسياسية، الا أن الحقائق تثبت عكس ماوصل اليه الكاتب، حيث أن نسبة كبيره من الضباط الأحرار كانوا على اتصال بالجماعات الاسلاميه والاحزاب السياسيه وخاصة الاخوان والشيوعيين وحزب مصر الفتاة " فعبد الناصر " مثلاً كان على علاقة . بهذه الاتجاهات الثلاثة، فقد كان عضواً فى خلية شيوعية، وكان عضواً فى الاخوان، وكان عضواً فى حزب مصر الفتاة . ومن الواضح أن سبب ارتباط عبد الناصر بهذه الاتجاهات المتناقضة هو البحث عن تيار فكرى يؤمن به، وهذا يدخله فى دائرة المثقفين، وكذلك " خالد محى الدين " كان أحد أعضاء " حدثو " ومن اكبر اليساريين فى مصر ومن قبل الثورة .

أما الإجابة عن التساؤلات الأخرى، فيخلص الكاتب إلى مجموعة من النتائج والاستخلاصات حيث يشير الى أن الثورة، وجدت فى نفسها قدرات خارقة، وانفعالات لاحد لها وامكانيات كبيرة جدا ، جعلتها لاتشعر بحاجتها للمثقفين، وللمفكرين ولأصحاب الرأى الآخر، فوضعتهم فى الهامش، فكانت الفجوة السحيقة بين المثقف والسلطة . ومن ثم الأزمات التى صاحبت ذلك وما أرتبط بها من مشكلات مثل (الاغتراب، الانزواء، الرفض، التطرف، فقدان الثقة والهجرة) . ثم يقول الكاتب، أن الثوره تصورت أن وظيفه الحاكم هى نفسها وظيفه الشعب

^(١) عادل حموده، أزمة المثقفين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، الطبعة الاولى، القاهرة، ١٩٨٥، ص

والصحافة والحكومة والبرلمان، وتصورت أن وظيفة المثقف نوع من الشرف لا توجد إلا في الهيكل الوظيفي للدول المتقدمة . وهذا التصور في نظر الكاتب جعل تجربة يوليو تجربة عرجاء، لأن للحاكم والمثقف وظيفة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها في المجتمع، ولا يمكن التخلي عن الوظيفتين معا ، فهما أمر مشروع رغم الاختلاف . فلا يوجد مجتمع بلاسلطة ولا يوجد مجتمع بلا مثقف، وكلما ضاقت المسافة بين الحاكم والمثقف والسلطة والفكر كلما تقدم المجتمع وأزدهر . وهذا ما حدث قبل الاستقلال حيث حدث تعاون بين رجال الفكر ورجال السياسة . ولولا هذا التعاون ما كان الاستقلال، وبعد الحكم الوطني بدأ التوتر ثم القطيعة ثم الصدام، وهذا وما حدث في مصر قبل الثورة وبعدها، (مصالحة، تعاون، ثم توتر، فقطعية ثم صراع وصدام بين المثقفين والضباط) . وكان نتيجة ذلك كما يقول الكاتب هزيمة ساحقة في ١٩٦٧ أدت الى هزيمة سياسية ساحقة أيضا . وبدلا من أن تعالج السلطة الموقف بالارتباط أكثر بالمثقف، ضاعفت الانتكاسة بالقهر والاعتقال والمحاصرة والنفي أحيانا .

ويخلص الكاتب إلى أنه لا بد من إعادة وإصلاح الخلل بين الحاكم والمثقف ويطالب بدعوة " سعد الدين ابراهيم " تجسير الفجوة بين المثقف والأمير . ورغم اتفاقنا مع الكاتب فيما ورد من ممارسات السلطة السياسية لثورة يوليو تجاه الثقافة والمثقفين إلا أننا لانوافق على تبنيه دعوة التجسير لأن الدعوة الى التجسير دعوة توفيقية وتبريرية، ثم أي تجسير، فالجسور قائمة بالفعل فالمطلوب التقليل من الجسور أو كسرها، أما الجسور فيجب أن تمتد بين المثقفين والجماهير، وأن يمتد وعى المثقفين الى مختلف مؤسسات المجتمع المدني، وليس دعوة الجسور للسلطة . أنها دعوة تبريرية لمشينة الحاكم باستخدام المعرفة العلمية نفسها، وهؤلاء هم مثقفو السلطة والذين يعملون على الدفاع عن أيديولوجيتهم، والكاتب نفسه يؤيد ذلك^(١) . حيث يقول أن هناك نوعا من المثقفين الجاهزين لكل حاكم، تلك النوع الذي يؤيد

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٦٥ .

كل فكرة ويشيد بكل قرار ويصفق و يهلل لكل اجراء و هذا الكلام يتناقض تماما مع ما يطلبه الكاتب نفسه من تطبيق دعوة التجسير بالاضافة إلى ذلك فقد قدمت دراسة عادل حمودة تحليلاً رائعاً ومميزاً لاشكالية الديمقراطية في هذه الفترة من خلال عرض لنصوص اساسية لمختلف المفكرين الذين صودرت كتاباتهم وافكارهم في تلك الفترة.

(٤) تجسير الفجوة بين المثقف والأمير في ندوة الانتلجنسيا العربية، سعد الدين ابراهيم:

ينطلق " سعد الدين ابراهيم " من فرضية اساسية يدعى وجود فجوة بين المثقفين والسلطة، ذلك لان كلا منهما يعيش في نمطة المثالي مغايرا عن الآخر، و برأيه ان جوهر دوريهما مختلف في وظائفه ووسائله . هذا الاختلاف هو مصدر توتر لا يمكن تجاوزه، فهو قائم في حالتى التعاون والقطيعة^(١)

في حقيقه الأمر ان الحديث هنا عن وجود فجوة، حديث غير واقعي، فليس هناك انفصال بين السياسى والثقافى، لأن معظم السياسيين على صلة بالثقافة والعمل السياسى أحد ميادينها، إن لم يكونوا انفسهم من المثقفين . و ايضا فان معظم المثقفين على صلة بالسياسة والنشاط الثقافى أحد ميادينها، ان لم يكونوا هم أنفسهم ذوى نشاط سياسى، و لكن لابد وان تكون هناك تيارات فكرية و أيديولوجية مختلفة، مما يجعل النتائج الثقافية و الفكرية تتنوع و تتميز في حضورها الايديولوجى. و هكذا يشكل المجال الايديولوجى الأرض المشتركة و الوسيطة والفاصله او الواصله بين السياسى والثقافى وبالتالي بين السلطة السياسية و المثقفين، لذلك لا يمكن الحديث عن الفصل الدقيق بين الموقع السياسى والموقع الثقافى، اذ نمالبا ما تتداخل في نشاطات أصحابها دون ان يشكل هذا التداخل مشكلة أو أزمة اجتماعية

^(١) سعد الدين ابراهيم ، المفكر والامير ، دراسة فى تجسير الفجوة بين صانعى القرارات والمفكرين فى فى الوطن العربى فى ندوة : الانتلجنسيا العربية ، المثقفون والسلطة ، متدى الفكر العربى ، الطبعة الاولى ، عمان ، ١٩٨٨ ، ص ص ٥٥٤ - ٥٥٥ .

الا أنه يصبح إشكاليا عندما يشكل مظهرا من مظاهر حدة الصراع الطبقي في المجتمع، كما يعبر عنه أيديولوجيا ، فيصح التداخل اقرب مايكون الى الاقتحامات المتبادلة، إن صح التعبير، يتجاوز فيها المتقف المجال الايديولوجي الى المستوى السياسي الصريح، لي طرح مسألة السلطة السياسية الحاكمة، سواء انحاز لهذا الطرح الى جانبها او عارضها و آدانها.

ويشير "سعد الدين ابراهيم" الى أن اختصاص الأمير أو صفة الحاكم هي من الممكن، وصفة المفكر هي فن ماينبغي أن يكون، وأن الأول رجل الأعمال والأفعال، والثاني هو رجل الكلام والأفكار، وأن هذا هو جوهر التفاوت في الرؤى بين المفكر والحاكم، اختلاف في المنطلق واختلاف في الغاية واختلاف في الوسيلة^(١)

هذا الحديث أيضا لا يمكن قبوله على علته لأنه حديث يلم بالمظهر الخادع لكل منهما، فالأمير له أستراتيجية يتم صياغة برامجها وخطتها طويلة الأمد بشكل لايعرضها للخطر، ونادرون هم المتقنون الذين يعنون بهذا البعد الاستراتيجي، فمعظمهم ينصرف الى الراهن أو اليومي وحل مشكلاتهما الفنية .

وحين يتناول " سعد الدين ابراهيم" الواقع الراهن يراه واقعا مشوها . فالمجتمع مشوه، والمفكرون مهلهلون وأمرأونا عاجزون، وأن هذا الوضع يمثل أزمة فكرية حضارية سياسية مركبة، ويؤكد أن هذه التشوهات خلقها الغرب خدمة لمشروعه الاستعماري، أو جاءت كرد فعل محلي غير مباشر للهيمنة الأجنبية^(٢)

من الملاحظ أن "سعد الدين ابراهيم" يحمل الغرب أو الاختراق الأوروبي الاستعماري مسؤولية تشويه الوطن العربي، الذي لم يكن موجودا على هذا النحو ولا واقعا ولا تصورا قبل قرنين، كان يتمتع بوجه جميل أو على الأقل بحالة

(١) المصدر نفسه، ص ص ٥٦٢-٥٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

صحية . مرضيه . وهذا ما تنفيه جميع الدراسات المتعلقة بالفترة المعنيه (ما قبل القرن التاسع عشر) فهذه الدراسات تشير الى أن الأزمة النبوية العميقة التى كانت توصف بالبنى التقليدية العربية منذ القرن الثامن عشر كانت تعشش فى خلاياها وذلك بسبب تهافت وعجز نمط الإنتاج قبل الرأسمالى السائد وعلاقاته، عن تلبية الحاجات المختلفة للمجتمع وتأمين شروط تطوره، ومن ثم نستطيع أن نقول أن هناك تفاعلا بين العوامل الخارجية والداخلية أدت الى هذا الواقع المشوه لكنه يصعب الجزم بان العوامل الخارجية و حدها هى المسئولة عن التخلف والتشوه الاقتصادى والحضارى والسياسى والثقافى والاجتماعى.

و يقترح "سعد الدين ابراهيم" حلا مباشرا لأزمة الثنائية بين الأمير و المفكر، وهذا الحل هو تجسير الفجوة بينهما وتحقيق التلاقى الوظيفى الذى يرشد سلوك الحاكم بحكمة المفكر، ويطرح " سعد الدين ابراهيم " لهذا ثلاثة جسور :

الأول : الجسر الذهبى Golden bridge ، يقول فى هذا الجسر إن نقطة البدايه هى أدراك كل من المفكر والحاكم لطبيعة أزمتهما وعمقها وكذلك أزمة مجتمعيهما ولاخلاص لكل منهما إلا بالتجاور فيما بينهما لايجاد السبل للخروج من الأزمة، وأن هذا التماور ممكن و مطلوب ومرغوب ويتطلب ذلك من كل منهما إصلاح الخلل بين الحاكم و المجتمع أولا من خلال بناء شرعية حقيقيه، فتح حوار حر تشارك فيه كل القوى الاجتماعيه حول تحديد الأهداف المرحلية والطويلة الأمد للدولة و المجتمع، ثم إصلاح الخلل بين الحاكم والمفكر و الذى يتطلب وقف كل أنواع القهر، إتاحة الفرصة للمفكر أن يخلق مؤسساته وروابطه الفكرية و تشجيع المفكرين على تقديم خلاصة فكرهم، و أن يأخذ الحاكم ما يقدمه المفكرون مأخذ الجد قولا وعملا وتنفيذا^(١)

ثانيا : الجسر الفضى silvery Bridge يقترح "سعد الدين ابراهيم " جسرا فضيا بين الحاكم والمفكر، ويرى أنه إذا كان المفكر يريد الحرية ليعبر عن فكرة،

(١) المصدر نفسه نفسه، ص ٥٧٧

فلنعتبر ذلك هو الحد الأدنى من واجبات الحاكم حيال المفكر فى هذا الجسر أى احترام حرية المفكر، وبما أن المجتمع يريد العدالة والنزاهة من الحاكم، فلنعتبر النزاهة والعدالة الحد الأدنى من واجبات الحاكم حيال المجتمع فى هذا الجسر الفضى، وعلى المفكر حيال المجتمع أن يبدع ويفنى حياته الثقافية ويعمق الوعي لدى أبناء شعبه وعليه أن يقدم المشورة للحاكم والتطوع بها كلما راق له ذلك واحترام سلطة الحكم^(١)

أما الجسر الخشبى **wooden Bridge** فيتمثل فى دور المفكر وقدرته على بلورة السياسات دون تحديد الأهداف الذى يظل من حق الحاكم وحده، وعليه إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التى يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيريا، وذلك بتفسيرها وتبريرها للـ-رأى العام على أنها صنعت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية .

مما سبق وبعد عرض هذه الدراسة نرى أنه لاثنائية بين المثقفين والسلطة حتى تكون هناك دعوة لتجسير الفجوة بينهما، أو اصطناع جسور بينهما . فهناك الكثير من المثقفين الذين أصبحوا اليوم داخل السلطة ويعملون كأدوات تبرير وترشيد لسياسات وأوضاع النظم القائمة، وإضفاء المشروعية الزائفة عليها سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها . وفى ظل هذه الأوضاع المتخلفة التى أخذت تفقد مصداقيتها وتزايد تبعيتها للتقسيم الدولى للعمل كما يزداد تواطؤها السياسى والعسكرى والثقافى فضلا عن الاقتصادى، أصبحت هذه النظم تحتاج الى إخضاع الجانب الثقافى المعرفى للجانب السياسى الأيديولوجى وتسطيح المثقفين داخل السلطة وخارجها، والقلّة من المثقفين هم الذين يتمسكون بوعيتهم ومبادئهم ويتمردون على السلطة بالفكر والإبداع والعمل العلمى الجاد من أجل تغيير هذه الأوضاع المتخلفة للنهوض بالمجتمع وتنميته .

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٨ .

خاتمة :

فى واقع الأمر، وبعد عرض الدراسات السابقة حول " إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة " نجد أن هذه الدراسات قد أنقسمت الى عدة مداخل لتناول نفس الإشكالية، فمنها من أنطلق من التركيز على البعد الثقافى وأستطرد فى الحديث عن الثقافة والمثقف كبعد أساسى لتحديد إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة، وبالتالى تجاهل العديد من الأبعاد الأخرى التى يمكن أن تسهم بشكل فعال فى فهم هذه العلاقة . ومن هذه الدراسات أيضا من أعتمد على المدخل الماركسى الكلاسيكى التقليدى وأعتبر البعد الأقتصادى هو المشكل للسياسى والثقافى وتجاهل أيضا الأبعاد الأيديولوجية والسياسية والثقافية . هذا غير أن معظم هذه الدراسات قد فهمت الإشكالية بشكل ذاتى وغير موضوعى وكل دراسة تناولت الإشكالية أيضا فى ضوء متغيرات وظروف مجتمعتها الخاص والنوعى . لذلك لم تتفق هذه الدراسات ولم تستخلص شيئا يمكن أن نضع على أساسه تصورا كليا وشموليا لفهم الظاهرة موضوع دراستنا ولم تتفق إلافى شئ واحد الا وهو الإشكالية نفسها والمصطلح نفسه "المثقف والسلطة "، وبالتالى جاءت كل التحليلات السابقة من منظورات أيديولوجية خاصة . باستثناء دراستين استفاد الباحث منهما بشكل كبير لقدرة تحليلتهما عن وضع المثقف المصرى .

لذلك تحاول دراستنا فهم هذه الإشكالية فى إطار التكوين الاجتماعى الأقتصادى المصرى وطبيعة التحولات البنائية خلال المراحل المختلفة من التاريخ المصرى وبصفه خاصة من ١٩٥٢ حتى ١٩٩٠، لأن معظم الدراسات السابقة عجزت عن الأجابه عن عدة تساؤلات تشغل فكر الباحث، منها على سبيل المثال:-

لماذا يصبح أحد المثقفين مضطهدا فى نظام سياسى فى مرحلة معينة ؟ بينما يصبح فى مرحلة أخرى أكثر قربا من النظام والدولة ؟ ولماذا يستمر بعض المثقفين عند مبادئهم وأفكارهم تجاه السلطة والنظام سواء بالمعارضه أو التأييد، رغم تغير الظروف المجتمعيه ؟ وأيضا لماذا ينسحب بعض المثقفين من الساحه

السياسية ويبتعدون عن المشاركة فى العملية السياسية رغم أن أفكارهم تؤكد مشروعية النظام القائم ؟ هل هذا عيب فى المثقف نفسه أم عيب فى النظام ؟ وهل يمكننا الآن بعد التحولات العالمية الضخمة أن نقول كما نتصور معظم الدراسات السابقة أن المنتج الثقافى أنعكاس للأبعاد الداخلية والخصوصية الثقافية والتراث فقط؟ أم أن هناك العديد من الأبعاد الأخرى ؟ .

كلها أسئلة تحتاج إلى تفسير وتحليل وتعليل وتوضيح وخاصة إن إشكاليه الدراسة متشابهة، ولا يمكن فهمها فى تصورنا الإمن خلال التركيز على عدة أبعاد ومستويات للتحليل، مع مراعاة التأثير النسبى لكل بعد من هذه الأبعاد خلال مرحلة معينة من مراحل تطور التكوين الاجتماعى الأقتصادى، ونتصور أن هذا التحليل سوف يكون على ثلاثة مستويات أساسية (المستوى الأقتصادى) . الإنتماء الطبقي الاجتماعى للمثقفين المصريين (المستوى السياسى) الدولة والنظام السياسى والممارسات تجاه المثقفين (التشجيع، القمع، القهر) (المستوى الأيدىولوجى) المنتج الثقافى كانعكاس للأبعاد الداخلية والخصوصية الثقافية والتراث والأبعاد الخارجية المتمثلة فى عمليات التغريب والعصرنة والانفتاح والتبعيه الثقافيه للخارج. وسوف نراعى فى ذلك التداخل والتأثير المتبادل بين هذه الأبعاد، فقد يصبح البعد الأيدىولوجى . هو المؤثر فى السياسة والأقتصاد فى مرحلة، ويحدث العكس فى مرحلة أخرى وقد يصبح الأقتصاد هو المؤثر فى السياسى والأيدىولوجى، وفى مرحلة ثالثة يصبح السياسى هو المؤثر فى الأقتصادى والأيدىولوجى .

وبما أن دراستنا سوف تعتمد على هذا المدخل فى تحليل خصوصية التكوين الاجتماعى المصرى عبر مراحل التاريخيه المختلفه من ١٩٥٢-١٩٩٠، فإن الباحث يسعى للإجابة عن التساؤلات سالقة الذكر فى ضوء التحولات البنائية خلال الحقبة الناصرية لفهم إشكاليه علاقه بين المثقف والسلطة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٧٠.

الفصل الرابع
التحولات البنائية وانعكاساتها
على أوضاع المثقفين المصريين
تحليل بنائي تاريخي للفترة من ١٩٥٢-١٩٧٠

محتويات الفصل

- أولاً : طبيعة العلاقة بين المثقف المصري والسلطة: تحليل بنائي –
تاريخي لفترة ما قبل ١٩٥٢.
- ثانياً : ثورة يوليو ١٩٥٢ والتحولات المجتمعية الاقتصادية
والسياسية والاجتماعية والثقافية وانعكاساتها على وضع
المثقف المصري
- ثالثاً : التحولات الثقافية والايولوجية وتغير أوضاع المثقف
المصري (العلاقة بين المثقف والسلطة) من ١٩٥٢-١٩٧٠.
- رابعاً : المثقفون المصريون والسلط السياسية مظاهر التأييد وأساليب
المواجهة من ١٩٥٢-١٩٧٠.

مقدمة :

ينطلق هذا الفصل من قضية أساسية مؤداها : التعرف على الظروف التاريخية والمجتمعية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية) التى لعبت دورا أساسيا فى تشكيل فئات المثقفين المصريين خلال المرحلة الناصرية . غير أن تحقيق هذا الهدف يتطلب منا أن نلقى الضوء على طبيعة الظروف المجتمعية التى مر بها المجتمع المصرى خلال مراحل ما قبل ١٩٥٢، وذلك كمقدمة ضرورية تمكننا من تشخيص الواقع الاجتماعى والسياسى والثقافى لهذه الفئات خلال هذه المراحل المتباينة فى توجهاتها السياسية والأيدولوجية والاقتصادية، تلك التوجهات التى انعكست بشكل مباشر أو غير مباشر على أوضاع المثقفين خلال هذه المراحل، وهذا الأمر يمكننا من رصد وتشخيص التحولات التى شهدتها المجتمع المصرى خلال الفترة من ٥٢ - ١٩٧٠ ومقارنة أوضاع المثقفين المصريين خلال هذه المرحلة والمراحل السابقة عليها كمحاولة لتشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية، والتعرف على المحددات الموضوعية التى لعبت دورا فاعلا ومؤثرا فى تحديد طبيعة هذه العلاقة.

وفى هذا الصدد يمكننا الاهتمام بالكشف عن دور التعليم وما ارتبط به من سياسات واجراءات تدعم التمايزات الطبقية والاجتماعية (البعثات، التعليم الخاص، التعليم الأجنبى)، فضلا عن وجود التعليم الدينى (الازهرى) ومن ثم التعرف على ملامح الأزواجية الفكرية والثقافية التى ارتبط وجودها بعمليات التغلغل الرأسمالى والاندماج فى السوق الرأسمالية العالمية بفعل القوى الاستعمارية الأوروبية وبصفة خاصة خلال النصف الثانى من القرن ١٩ والنصف الأول من القرن العشرين ومن جانب آخر، فإن فهم وتحليل ظاهرة الأزواجية الثقافية والسياسية خلال هذه المراحل يتطلب منا وضعها فى سياقها المحلى والعالمى، أى ضرورة فهمها ليس فقط بالتركيز على العوامل الخارجية، ولكن أيضا فى ضوء التفاعل والتداخل والتمفصل بين العوامل والأبعاد الداخلية والخارجية . وأن ما يهمنا فى هذا الجانب

هو التعرف على التأثير النسبي لكل منهما خلال مراحل مختلفة . أى الفترات التاريخية التى لعبت فيها العوامل الخارجية دورا أساسيا فى خلق وتحديد ملامح الازدواجية الثقافية، ومن ثم تحديد أوضاع المثقفين المصريين على اختلاف أنماطهم وتوجهاتهم الفكرية والايديولوجية، وكذلك المراحل التى لعبت فيها العوامل الداخلية هذا الدور بوضوح.

ومن ثم، فإن التعرف على طبيعة العلاقة بين المثقفين المصريين والسلطة السياسية خلال هذه المراحل التاريخية المتباينة يتطلب منا التركيز على بعض المحاور الأساسية التى يمكن إجمالها فيما يلى:

الانتماءات الطبقية لفئات المثقفين، قرب أو بعد المثقف من مراكز السلطة وصنع القرار السياسى، وممارسة العمل السياسى، عمليات الغزو الثقافى والإحتكاك الثقافى مع الثقافات الأوروبية خلال هذه المراحل وانعكاساتها على الفكر المصرى بعمامة والمثقفين المصريين بخاصة . فضلا عن دور المصالح الخاصة لبعض المثقفين فى تشكيل رؤيتهم لبعض القضايا المجتمعية كالعدالة والديموقراطية والأصالة والمعاصرة على سبيل المثال.

ومن ثم يطرح سؤالا مؤداه : أى الطبقات الاجتماعية يعبر عنها المثقف المصرى فى كتاباته ؟ بمعنى آخر، هل يعبر المثقف عن مصالح الطبقة التى ينتمى إليها ؟ أم أن ثمة انفصالا بين الفكر والممارسة ؟ هذه التساؤلات سنحاول الاجابة عليها من خلال إعادة تحليل المعطيات التاريخية المتوافرة من ناحية، وتحليل الوقائع الاجتماعية والأحداث التى شهدتها المجتمع المصرى خلال الحقبة الناصرية والتى انعكست بشكل أو بآخر على أوضاع المثقفين المصريين من ناحية أخرى .

أولاً : طبيعة العلاقة بين المثقف المصرى والسلطة : ت-حليل بنائى

تاريخى لفترة ما قبل ١٩٥٢ :

يشير "ميلسون"^(١) الى أن شيوخ وعلماء الأزهر كانوا هم الفئة المثقفة قبل

^(١) Menahem, milson "medieval and modern Intellectual, Op, Cit, P.17.

حكم " محمد علي " وكان يعنى مصطلح الشيوخ والعلماء (هؤلاء الذين يملكون المعرفة الدينية) كما أن تراثهم الفكرى كان متعدد الوجوه . فهو يشمل طرق التدريس والتفسير وأساليب الإثبات ودحض وتنفيذ الآراء . ولقد كان العلماء ينفقون على بعض المعاهد التعليمية لنقل وتعليم علومهم الشرعية، وبسبب هذا الاتجاه الدينى العام للحضارة الإسلامية، أعطيت العلوم الإسلامية أهمية اكبر من التى منحت للعلوم والمعارف الأخرى. ولقد قام " أبو حامد الغزالي " بعمل أولويات لهذه العلوم وقسمها الى علوم "محمودة" وعلوم "مذمومة" ووضع على رأس العلوم المحمودة "علم الدين" وخاصة الفقه أو فرض العين (الواجب واللازم دينيا على كل فرد) ويأتى فى المرتبة الثانية مايسمى بفرض الكفاية، وهو ما على بعض أفراد المجتمع أن يقوموا به ليقابلوا حاجات المجتمع لهذه العلوم مثل علوم الطب والرياضيات.

ومن ثم كان الشيوخ والعلماء يمثلون الفئة المثقفة الوحيدة التى كانت تمارس تأثيرا اجتماعيا وسياسيا وثقافيا قبل حكم "محمد علي" . ولكن مالبثت هذه الفئة أن تدهورت أحوالها وقلت مكانتها بفعل غزو نابليون لمصر، والتحدى الذى فرضته الحضارة الغربية على العرب، وذلك بقدم الحملة الفرنسية وما انتهجته من تحديث التعليم وعلمنة الثقافة والتفوق العسكرى والسياسى والاختراعات المختلفة . حيث أحدثت الحملة الفرنسية على مصر العديد من التحولات والتغيرات . فبجانب أنها كانت تملك جيشا قويا ، فأنها كانت تحمل أيضا مختلف الفنون والمطابع والأقلام والكتب والأجهزة والآلات . وتحقق عن طريق ذلك أول احتكاك ثقافى فى تاريخ المجتمع المصرى والحضارة الأوروبية . وبدأ طور من التداخل والتأثير العميق فى جذور الثقافة المصرية والتراث الإسلامى . وكان ذلك بمثابة صدمة حضارية هزت عرش شيوخ وعلماء الأزهر فى ذلك الوقت.

(*) مزيد من التفاصيل حول فئة المثقفين من علماء وشيوخ الأزهر انظر :

- عفاف لطفى السيد، الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعلماء الأزهر، القاهرة فى القرن الثامن عشر ، ترجمة

- أمين العيوطى ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد (٥١) ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ص ٦٥ - ٧٦ .

وكشفت هذه الصدمة الحضارية عن حجم التخلف والتدهور الثقافى والفكرى فى المجتمع المصرى . وإذا كانت الحملة الفرنسية فارقت المجتمع المصرى بفضل كفاح ومقاومة الجماهير والأهالى، بقيادة شيوخ وعلماء الأزهر بعد عامها الثالث من الاحتلال، إلا أنها تركت وراءها أفكارا معاصرة على مستوى القيم والتقاليد والثقافة الحديثة التى وجدت فى تربة التخلف طريقا للإنشجار والنمو . وإذا كانت الحملة الفرنسية غادرت بالجيش، فإنها تركت العلم وفكرة التقدم والنهوض من الثبات والسكون والجمود العميق الذى كان يسيطر على الأجواء المصرية فى ذلك الوقت^(١) . ولم يمر سوى جيل واحد بعد رحيل الحملة الفرنسية حتى تمت ولادة المثقف المعاصر فى البيئة المصرية، أو مانطلق عليهم طلائع المثقفين العلمانيين.

ولكننا لكى نفهم أثر الحضارة الغربية على المثقفين من شيوخ ورجال وعلماء الدين فى ذلك الوقت، فعلىنا أن نحدد إستيعاب صورة المسلمين عن ذاتهم أولا وكيف كانوا يرون أنفسهم ؟ فلقد كان مفهومهم عن أنفسهم كمسلمين يبنى على فكرة أن "الله عز وجل" قد وعد المسلمين بالنصر على غير المسلمين . ولقد تم إحباط هذه الفكرة والإقلال من شأنها فقط فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، عندما وقعت دول الشرق الأوسط تحت الاستعمار الغربى، وعانت الدولة العثمانية من عقبات الروس، وأدى الشعور بالنقص والدونية عند المثقفين العرب من شيوخ وعلماء الأزهر نحو القوى المسيحية الأوروبية الغربية، الى تكوين الخبرات الأساسية فى هذا التراث الأصيل للمثقفين فى ذلك الحين، وكان هذا التحدى الغربى فى السياسة والنواحى العسكرية وتطرق ايضا للنواحى الثقافية، مما جعل المثقفين والحكام يعتقدون فى نهاية القرن التاسع عشر أنه حتى يتسنى للمسلمين استرداد

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل ، مصدر سابق ، ص ١٤٩ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول دور الحملة الفرنسية فى التحديث انظر: عباس محمود العقاد ، عبقرى الإصلاح والتعليم : الاستاذ محمد عبده ، أعلام العرب ، العدد (١) وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٢٢ ، ص ص ١٥ - ١٨ .

قواهم . فلا بد من أن يسايروا الغرب الأوروبي فى حضارته التكنولوجية وفى إدارة الدولة . وبدأ حكام المسلمين فى تكوين كوادى وظيفية جديدة من المتعلمين . ونجد من أمثلة هؤلاء المثقفين الذين دعوا للتحديث "رفاعة الطهطاوى" ومن الحكام السياسيين التونسي "خير الدين التونسي" اللذان حاولا إقناع علماء الدين بضرورة التحديث لمواكبة احتياجات العصر^(١) . وبدأ يظهر تأثير "محمد عبده" و"الطهطاوى" حيث وضعوا الأسس واهتموا بوضع العلماء كقادة روحيين لمجتمعهم، ورأوا أنه بتحديث العلماء يسهل تحديث المجتمع الذى يسير على هدايتهم، ولم يتحقق هذا الأمل، وأنسحب علماء الدين داخل مواقعهم، وانشاء ذلك ظهرت النخبة المثقفة الجديدة البديلة وهم اهل الفكر المستغربون وكان أول خلاف بينهم وبين العلماء أنهم رأوا أنفسهم كعرب وليس كمسلمين، وهذا صاحب ظهور فكرة القومية العربية التى اخذت مكان الهوية الجماعية الإسلامية . ومع ذلك ظهرت قوميات أخرى كالقومية المصرية وأيضا القومية السورية واللبنانية . ولكن كل هذه القوميات سحقت أمام زحف القومية العربية الأكبر . وساعد على ذلك إنتشار الفكرة الغربية القائلة بالقومية المبنية على أسس غير دينية، حتى أن اعتناق المثقفين الأتراك لفكرة القومية العثمانية بدلا من الأمبراطورية الإسلامية قد أدى الى سقوط الامبراطورية العثمانية وتأسيس دولة قومية تركية علمانية^(٢)

هذا وقد تعلق بالتغير من الهوية الإسلامية الى العربية أندماج العرب المسلمين والمسيحيين تحت تأثير الأفكار الغربية المعاصرة، ومالبث شباب المثقفين المسيحيين أن حطموا قيود وضع الأقليات وشاركوا فى ظروف المجتمع بشكل أوسع حتى يتمكنوا من كسب فرص سياسية واقتصادية اكبر .

ولقد رأوا أن عنصر الالتحام متوفر فى اللغة العربية وآدابها الكبيرة وعلى الجانب الآخر، فقد الكثير من المحدثين العرب المسلمين الكثير من معتقداتهم الدينية المحافظة، بينما احتفظوا بمودة كبيرة للإسلام كشكل من

(1) Menahem, Milson., Op, Cit, PP. 18-19.

(2) Ibid, PP. 18-19.

اشكال الهوية الجماعية وكرمز للكبرياء القومى، ولقد ظلوا ينددون بالمجد التاريخى للاسلام وللانجازات العسكرية للعرب والأمبرطوريات الإسلامية والحضارة المزدهرة فى العصور الوسطى . وهكذا حرص المتقنون المسلمون على التحديث ولكن احتفظوا فى الوقت نفسه بولائهم للتراث الاسلامى وشعروا بأهمية الحفاظ عليه لكى يحتفظوا بهويتهم وأحترامهم للتراث أو لذاتهم فى نفس الوقت . بينما أخذ المفكرون النصارى فى التقدم اكثر ناحية التحديث . كما أدركوا أن عليهم أن يهتموا ولو قليلا بتراث الاسلام إذا ما أرادوا أن يظلوا ضمن دائرة القومية العربية، ولذلك أصبحوا تحت قيود من الصعب التغلب عليها^(١) (*)

ولقد برز تأثير الثقافة الغربية الوافدة على الثقافة المحلية منذ أن تبنى "محمد علي" سياسته لبناء دولة عصرية حديثة . حيث نفذ مجموعة من الاجراءات لتغيير نظام التعليم تمثلت فى إقراره لمجانية التعليم وفتح المؤسسات التعليمية المتنوعة وإنشاء ديوان المدارس، وأرسال البعثات العلمية الى أوروبا، فضلا عن ازدهار حركة الترجمة لكثير من الكتب الأجنبية (*)

(١) Wilfred Cantwell Smith., Op, Cit, PP. 190-204.

(٢) تشير المصادر التاريخية الى أن المسيحيين كانوا يشكلون أقلية فى المجتمع المصرى بعد الفتح العربى لمصر وكانوا يتمتعون بالحماية مقابل دفع الجزية أو الضريبة للخليفة الاسلامى كما كانوا يمارسون طقوسهم الدينية فى أمن داخل معابدهم وكنائسهم .

(٣) يذكر فى مجال الترجمة أن " عثمان نور الدين" هو أول من أوفده "محمد علي" الى ايطاليا عام ١٩٨٠ ولم يعد الى مصر إلا عام ١٨١٧ بعد ثمانى سنوات من التنقل فى أوروبا خاصة فرنسا وايطاليا وبريطانيا . وقد أصطحب معه الكثير من الكتب فى اللغات التى زار أقطارها عند عودته الى مصر ، حيث شغل على الفور منصب الإشراف على المكتبات وله الفضل فى أنه مهد الطريق امام اول بعثة توجهت الى فرنسا عام ١٨٢٦ وكان من بين أفرادها "رفاعة رافع الطهطاوي" ويذكر أن "عثمان نور الدين" ساهم فى حركة الترجمة الواسعة لأمهات الكتب فى ذلك الوقت.

ومن ثم أفرزت هذه السياسة فئة من المثقفين المصريين الذين تأثروا بالثقافة والقيم الأوروبية، والذين أعتمد عليهم "محمد علي" فى إدارة شئون المجتمع على مختلف الأصعدة الاجتماعية والسياسية والإدارية والفكرية.^(١)

ويشير "جوزيف"^(٢) فى هذا المجال الى أن المبادئ التى أستند عليها نظام التعليم فى عصر "محمد علي" والمميزات التى ظهرت عليه، وتطويره للمدارس الحديثة والتى عكست إطارا فريدا للتعليم المصرى لم يكن موجودا قبل "محمد علي" فقد كان هذا النظام شبيها بنمط النظام الفرنسى من حيث المركزية التى تمثلت فى أن الحاكم قد قبض على كل زمام الأمور من خلال تطويره للتعليم وتحديثه . ليس ثمة شك فى أن إحتكاك المجتمع المصرى بالثقافة الأوروبية وبخاصة منذ دخول الفرنسيين مصر قد ساهم بشكل مباشر فى خلق ظاهرة الأزدواجية الثقافية والفكرية، ومن ثم أصبح التكوين الاجتماعى المصرى يضم بداخله نمطين للفكر والثقافة، أحدهما النمط الأوروبى الحديث المسيطر، والثانى النمط التقليدى أو الدينى التابع، وقد ارتبط كل نمط منهما بفئات من المثقفين تدافع عن وجوده وتبرر شرعيته فى مواجهة النمط الآخر من ناحية، وتستمد هذه الفئات وجودها وشرعيتها ومكانتها من الدفاع عن هذا النمط من ناحية أخرى . وقد شهدت هذه الظاهرة دعما لها من خلال السياسات والإجراءات التى أتبعها "محمد علي" وبخاصة تلك التى تتعلق بأرسال البعثات العلمية للخارج، والتى نتج عنها خلق فئة من المثقفين المصريين الذين تأثروا بشكل واضح بالثقافات الغربية، مما انعكس على أنتاجهم الثقافى والفكرى بشكل عام، ومنذ تلك الفترة بدأ الصراع

^(١) حول سياسات "محمد علي" وجهوده فى مجال الثقافة والتحديث أنظر:

- نصيف نزيه الايوبى ، سياسة التعليم فى مصر ، دراسة سياسية وإدارية ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ٣٠ - ٣٢ .

- جمال الدين الشيال ، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد علي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ص ٥ - ١٤ .

^(٢)J. S. Szylowicz., Education and modernization in the middle east, larwell University Press, London, 1973, PP. 103 - 107.

الثقافى والفكرى يتخذ أشكالا مختلفة، صراع بين الفكر والثقافة الغربية الوافدة والتى ترتبط بواقع المجتمعات الأوروبية الغربية أكثر من ارتباطها بالواقع الاجتماعى المصرى، والفكر والثقافة الإسلامية بصفه خاصة (مشايخ الأزهر) والثقافة المصرية بصفة عامة (الثقافة التقليدية التى تعبر عن التراث الاجتماعى والثقافى المصرى بصفة خاصة، وأصبحت الإشكالية التى تواجه المثقفين خلال هذه المرحلة، تتمثل فى : أى النمطين سوف يسيطر ؟ هل النمط التقليدى أم النمط الحديث ؟

غير أن تحليل الوقائع والمعطيات التاريخية الخاصة بتاريخ مصر الاجتماعى والثقافى يشير الى حقيقة تاريخية واضحة تتمثل فى أنه على الرغم من سيطرة أسلوب الانتاج الرأسمالى الحديث بكل ما يرتبط به من آليات للسيطرة والاستغلال على البنية الاقتصادية للتكوين الاجتماعى المصرى منذ مرحلة حكم "محمد علي" والمراحل التالية عليها، وما يعكسه هذا النمط الحديث من فكر وثقافة تعبر عن واقع وخصوصية المجتمعات الغربية، على الرغم من سيطرة هذا النمط الانتاجى الحديث، إلا أنه لم يستطع القضاء على الأنماط الانتاجية ما قبل الرأسمالية التى كانت سائدة خلال مراحل ما قبل الغزو والتغلغل والاندماج فى السوق الرأسمالية الأوروبية . حيث أستمرت بقايا هذه الانماط التقليدية (النمط الخراجى، الاسيوى، السلعى البسيط ... الخ) متداخلة ومتعايشة بكل ماتعكسه من بنية طبقية وأنساق ثقافية وفكرية مع النمط الحديث المسيطر بكل ما يعكسه من بنية ثقافية حديثة.

ومن ثم يمكن القول، أن استمرار النمط الثقافى والفكرى التقليدى فاعلا ومؤثرا لم يأت من فراغ، وإنما لوجود فئات اجتماعية تنتمى لمستوى ثقافى معين ترتبط مصالحها بوجود هذا النمط، كما أنها تستمد شرعيتها من وجوده واستمراره . ومن جانب آخر، فإن النمط الحديث كان من مصلحته (الحفاظ على النمط التقليدى طالما أن تأثيره هامشى وغير فعال، فهو نمط تابع للنمط الحديث) من

ناحية، كما أن وجوده بجانب النمط الثقافى الحديث يعمل على تحقيق التوازن والاستقرار فى المجتمع . ونستطيع أن نلتمس ملامح هذه الأزديواجية الفكرية والثقافية فى نواح مختلفة كانت واضحة خلال القرن التاسع عشر بصفة عامة على النحو التالى :

وجود التعليم الخاص والاجنبى بجانب التعليم العام والحكومى والأزهرى، وجود الثقافة الغربية التى يتبناها ويدافع عنها أبناء الارستقراطية والبرجوازية والأقليات الاجنبية الأوروبية بجانب الثقافة الاسلامية التى يدافع عنها علماء ومشايخ الأزهر، وجود الثقافة والفكر الأوروبى العلمانى بجانب الثقافة الشعبية والفولكلور والتراث الشعبى والطرق الصوفية بأنماطها المختلفة بكل ماتعكسه هذه الأنماط الثقافية من أوضاع طبقية واقتصادية متباينة، الثقافة الريفية مقابل الثقافة الحضرية، ثقافة الفلاحين مقابل ثقافة أهل الحضر، ثقافة الأحياء الشعبية مقابل ثقافة الأحياء التى يسكنها الطبقات العليا والمتوسطة ... الخ من أشكال الأزديواجيات الثقافية الأخرى التى ظل التكوين الاجتماعى المصرى يعرفها خلال القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين، والتى كان للعوامل والمتغيرات الخارجية (التغلغل الرأسمالى والغزو الثقافى) الدور الاساسى والتأثير الفعال فى تشكيلها وإعادة تشكيلها بالشكل الذى يتفق ومصالح القوى الاستعمارية الأوروبية من ناحية، والقوى الاجتماعية المحلية التى ترتبط مصالحها بالخارج من ناحية أخرى .

ولذلك فان تعاضم ونمو فئة المثقفين ليست مسألة كمية تتعلق بحجم وعدد المتعلمين بقدر ماتتعلق أساسا بدرجة وعى ونضج تلك الفئة فكريا وثقافيا . ومقدار وعيهم بالتحديث والتجديد والتطور، فضلا عن تأثيرهم الثقافى والسياسى والاجتماعى والفكرى فى كل جوانب الحياة الاجتماعية آنذاك . ونتيجة لهذا الدور الذى بدأ يلعبه المثقفون فى ذلك الوقت، فقد كان عليهم أن يواجهوا الصراع وخاصة أنهم كانوا محل انتقاد عنيف وهجوم قاس من شيوخ وعلماء الأزهر . ولم يكن الصراع فى ذلك الوقت صراعا بين رجال الدين وفئة العلمانيين، بقدر ما كان

الصراع ايضا داخل فئة علماء الدين وايضا داخل فئة العلمانيين، وأدى الصراع بين رجال الدين أنفسهم الى أنقسامهم الى فريقين، فريق معارض للتحديث والتجديد وعلمنة الثقافة، وفريق آخر يؤيد التحديث والاتجاه العلماني في الثقافة المصرية وخاصة على أيدي الشيخ "حسن العطار" و"رفاعة الطهطاوي"^(١)(*) . فأنقسم العلماء والشيوخ الى مؤيد ومعارض للاتجاه العلماني في الثقافة والتعليم، ويعود هذا الانقسام الى تمسك الشيوخ والعلماء الدينيين بالروح السلفية والرجعية الجامدة والعقيدة وأن كل مايتأتى من الغرب هو بدعة ضد مبادئ الأزهر وتعاليمه الدينية والإسلامية، وأنه يجب الانصراف عن العلوم المدنية والحديثة، حيث لم يرد في نصوص الأئمة الأربعة سوى مايتعلق بالدين وحفظه وتعليمه، وماعدا ذلك لا علاقة له بالأزهر ولاينبغي أن يكون له علاقة ويمكن القول، أن ثمة إنقساماً فكرياً أصبح واضحاً خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر بين المثقفين الإسلاميين (شيوخ الأزهر) حول موقفهم من الثقافة الغربية الوافدة، فالبعض تمسك بالأصولية الإسلامية ورفض بشده الثقافة الغربية، بينما دافع البعض الآخر عن الثقافة الغربية

يشير "غالى شكري" الى أن الفريق الرجعي كان يروج لدعوته ويؤكد عليها ويتشبث بالدفاع عنها، بينما أخذ الفريق الآخر يقبل على العلوم وينهل من ثقافة الغرب ويستفيد من التيارات الفكرية الوافدة والتي تساهم في تجديد الثقافة وتحديث التعليم وتطوير المجتمع، ومن هؤلاء الذين قاموا بعمليات التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي وكانوا روادا في هذه المجالات، الشيخ "حسن العطار"، "الطهطاوي"، "محمد عبده"، "على عبد الرازق" و"طه حسين" فيما بعد، و"خالد

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل ، مصدر سابق ، ص ١٤٩ - ١٥٢ .

(*) مزيد من التفاصيل حول انقسام علماء الدين نحو فكرة التحديث انظر:

زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين ، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ص ٢٠ - ٢٥ .

محمد خالد"، كل هؤلاء جميعا كانوا من الأزهر، ورغم شدة حرصهم على سالف العادات وقديم المناهج، كانوا قادة حركات تجديد ورواد نهضات وتحرر وأستطاعوا وضع بذور عهد جديد^(١)، فقد ثاروا وتمردوا وأصطدموا بقوى أكبر منهم فى ذلك الوقت . وقد كان دور الطهطاوى ضخما فى هذا الصدد حتى كتب يقول بعد وفاة "محمد عبده"^(٢)(*)

وعلى الرغم من اهتمام "محمد علي" بتطوير التعليم، والذي أفرز فئات من المثقفين المصريين على درجة عالية من الوعي الثقافى والاجتماعى، إلا أن هذه الفئات لم تحتل أهمية على الصعيدين الإدارى والسياسى، أى أنها لم تشغل مناصب إدارية وسياسية وعسكرية، ويرجع أستبعاد "محمد علي" لهذه الفئات من تولى المناصب الهامة فى الدولة المصرية خشية منهم وخوفا من تمردهم عليه فى وقت ما، الأمر الذى أدى إلى أغتراب المثقفين المصريين وتصاعد الصراع بينهم وبين الفئات غير المصرية، ومن ثم اعلان احتجاجهم على هذه الأوضاع بعد ذلك من خلال الثورة العربية عام ١٨٨١.

يتضح لنا من التحليل السابق أن الأمور الداخلية للبلاد كانت تسير بتوجهات خارجية بمعنى أن الدولة كانت تمثل أداة تسيطر عليها القوى الخارجية (الاستعمارية) وتستخدمها لخدمة مصالحها فى الداخل، ومن ثم يتبين لنا تأثير

(١) غالى شكرى، المثقفون والسلطة، مصدر سابق، ص ٦٣.

(٢) لو لم يكن له من المحاسن إلا تحديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديد والسنين العديدة لكفاه ، الى أن قال "فمخالطة الأعراب لاسيما اذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب " غير أنه يعود فيأخذ على الأزهر أنه لم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم الحكيمة التى لها نفع كبير فى الوطن ، لذلك لابد من معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التى لها مدخل فى تقدم الوطنية " .

(٣) أنظر فى ذلك:

السيد عبد الحليم الزيات ، المثقفون وجدليات النشأة ، مصدر سابق ، ص ١٥٣ .

العوامل الخارجية، وضعف الدولة فى الداخل فى علاقتها بالمتقنين والفئات الاجتماعية الأخرى^(١) (*)

ولاشك أن هذه التطورات قد انعكست على أوضاع المتقنين المصريين، فقد زاد أحساسهم بالأغتراب والعزلة والاحساس العميق بفقدان مكانتهم الاجتماعية . ولذلك تحولوا إلى قوة اجتماعية وسياسية أصبحت تمارس دورا أساسيا فى توجيه القضية الوطنية التى تمثلت فى ضرورة مواجهة الاستغلال والحد من سيطرة رأس المال الأجنبى على الاقتصاد المصرى^(٢) . ولقد كان لحرمان المتقنين المصريين من العمل بالحكومة ومختلف الإدارات السياسية أثر واضح فى بلورة هويتهم كقوى اجتماعية وسياسية وتدعيم دورهم فى المجتمع المصرى بصفة عامة، فضلا عن أن سياسة التعليم والتى أتبعها القوى الاستعمارية كانت سببا من أسباب تصاعد وعى هذه الفئة وتعاضم تأثيرها ليس فقط على الصعيدين السياسى والأيدىولوجى، ولكن أيضا على الصعيدين الاجتماعى والثقافى.^(٣)

ومن ناحية أخرى أتخذ الاحتلال مجموعة من الاجراءات منها التضييق على البعثات حتى كادت تمنع نهائيا وتقرر قصرها على مبعوث واحد فقط . حيث تقدر بعض الدراسات أن عدد البعثات الحكومية كان قد بلغ خلال الفترة من ١٨٢٢ - ١٩٢٠ (٢٦) مبعوثا فقط^(٤) . وقد سارت سياسة البعثات فى هذه الفترة متمشية مع

(١) السيد عبدالحليم الزيات، المتقنون وجدليات النشأة، مصدر سابق، ص ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) مزيد من التفاصيل حول مظاهر السيطرة البريطانية وخاصة الاقتصادية يمكن الرجوع الى :

صلاح عيسى ، الثورة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ص ١٤٥ - ١٥٣ .

عبد العظيم رمضان ، تطور الحركة الوطنية فى مصر من (١٩٣٧-١٩٤٨) ج٢ ، مركز الطباعة الحديثة ، بيروت (بدون تاريخ) ، ص ص ٤٠ - ٤٥ .

(٣) سعيد اسماعيل على ، المجتمع المصرى فى عهد الاحتلال البريطانى ، (١٨٨٢-١٩٢٣) مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ص ٨٩ - ١١٥ .

(٣) أمانى قنديل وآخرون ، سياسة التعليم الجامعى فى مصر : الأبعاد السياسية والاقتصادية ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ص ٣٢٢ - ٣٢٦ .

(٤) سيد ابراهيم الجيار ، تاريخ التعليم الحديث فى مصر وأبعاده الثقافية ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٧٥-١٧٨ .

سياسة الاحتلال البريطاني . ويظهر ذلك من خلال التركيز على البعثات في مجالات التخصص التي تخدم الوظائف الحكومية والمجالات الثقافية العامة كدراسة الآداب والقانون كرد فعل مضاد للتوجه التقني لبعثات "محمد علي" وتعبيرا عن الالتحام بالثقافة الأوروبية وإيجاد نوع من التعليم يدعم الثقافة الاستعمارية في مصر واحلال اللغة الانجليزية محل اللغة العربية في تدريس كثير من المواد، الى جانب الدعوة الى اتخاذ العامية لغة للكتابة والتعبير لقطع الصلة بين المصريين وتراثهم العربي والاسلامي، والاعتماد على المعلمين الانجليز . وبذلك أصبح التعليم في مصر على أيدي الانجليز "أداة للقهر السياسي والتخلف الاقتصادي والجمود الاجتماعي والتخريب الثقافي"^(١)

وهكذا كانت سياسة التعليم الانجليزي في مصر، مما شكل في مجملته تحديا خطيرا للمتقنين المصريين وعقبة كأداء أمام احتمالات النمو والتطور وتهديدا مباشرا لكيانهم وأستمرارهم كقوة فاعلة في المجتمع المصري، وفي مواجهة عوامل القهر والاستغلال والتخلف . فقد أستغرق وعي المتقنين المصريين على حد تعبير "زكي نجيب محمود" أنه إذا كان الغرب قد أستبد بنا وبأرضنا فطريق الخلاص له شعاب كثيرة، منها أن نتزود بعلمه وثقافته لنفل الحديد بالحديد^(٢) وأن نتعلم أساليبه في الحياة والتفكير سواء على مستوى التعليم والاحتذاء بالنموذج أو على مستوى المنافسة له، وعلى حد تعبير "محمد عبده"^(٣) . هذا وقد بلغت تلك

(١) J. S. Szylawicz., Op. Cit. P. 129.

(٢) زكي نجيب محمود , وجهة نظر , مكتبة الانجلو المصرية , القاهرة , ١٩٦٧ , ص ص ٨٩-٩٢ .

(٣) " أنه حتى يتسنى لنا ذلك فلا بد أن ننظر الى أحوال جيراننا من الملل والدول وما الذي نقلهم عن حالهم الأول وأدى بهم الى أن صاروا أغنياء وأقوياء حتى كادوا أن يتسلطوا علينا بأموالهم ورجالهم إن لم نقل تسلطوا بالفعل . فاذا حققنا السبب وجب علينا أن نسارع اليه حتى نتدارك مافات ونستعيد لخيرنا فيما هو آت . وها نحن بعد النظر لانجد سببا لترقيهم في الثروة والقوة إلا أرتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم حتى قادتهم الى رشادهم , فتتوروا خيراتهم فأكتسبوها ومضراتهم فنكبوا عنها وتركوها , واذن فأول واجب علينا هو السعي بكل جد وأجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا " .

(٣) محمد عبده , الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده , جمع وتحقيق وتقديم : محمد عماره , المؤسسة العربية للدراسات والنشر , بيروت , ١٩٧٢ , ص ص ١٨ - ٢٠ .

الدعوة أوجه تطورها لدى بعض المثقفين المصريين الذين نادوا بتغريب مصر ويدعونها للارتباط بأوروبا وجسد هذه الدعوة "سلامة موسي" الذي نادى للاخذ بالإختراعات والإكتشافات أسلوب الحياة والتطور الصناعى والاجتماعى من الغرب وأن يبدل العرب وجوههم شطر أوروبا فأنها المرشد والقبلة التى يجب أن يحج العرب إليها^(١)

وفى نفس السياق أصدر "قاسم أمين" كتابين حول تحرير المرأة عام ١٩٨٩ والمرأة الجديدة عام ١٩٠٠ فقد جسد "قاسم أمين" حق المساواة والعدالة بين الرجل والمرأة فى نص مدعم بالاسلام وموثق بالقرآن وأدى هذا الى حرمانه من بعض الامتيازات الخاصة التى كان يتمتع بها القضاة^(٢) ^(٣). وأنطلاقا من ذلك، يمكننا القول أن عمليات التغلغل الثقافى الذى تعرض لها المجتمع المصرى خلال هذه المرحلة قد أعاققت نمو وتطور الثقافات المحلية، دون أن تطرح بدائل ثقافية، ومن ثم أصبح التكوين الاجتماعى يضم بداخله عناصر وأنماطا ثقافية متباينة بعضها يرتبط بالتراث ويعبر عنه، والبعض الآخر يرتبط بالثقافات الأوروبية الوافدة ويعكس مصالح فئات اجتماعية محلية تدافع عن استمرار هذه الثقافات الوافدة والسائدة بمختلف الوسائل والاساليب. وظهرت بوضوح ملامح الازدواجية الثقافية، بين الأصالة والمعاصرة، ويمكن تفسير ذلك فى ضوء مجموعة من العوامل نذكر من بينها : عدم اكتمال البنية الرأس مالية واتخاذها طابعاً مشوها (رأسمالية الأطراف التابعة)، فضلا عن أن نظام التعليم بكل ما يتضمنه من تمايزات طبقية كان أحد العوامل الأساسية المسؤولة عن تدعيم وتعميق الازدواجية الثقافية خلال

(١) غالى شكرى ، المثقفون والسلطة ، مصدر سابق ، ص ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ص ٨٥ - ٨٦ .

(٣) مزيد من التفاصيل حول النقد الذى وجه لقاسم أمين أنظر:

-ماهر حسن فهمى ، قاسم أمين ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٦٣ ، القاهرة ، ص ٤٧ .

-محمد حسين هيكل ، تراجم مصرى وغربية ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، ص ٨٧ .

هذه المرحلة^(١) . ورغم ذلك فقد كان لهذه التطورات آثار بالغة الأهمية بعد الحرب العالمية الأولى حيث برز جيل كبير من أبناء المصريين على مستوى عال من الثقافة والعلم بمختلف الفنون والآداب والعلوم الغربية وأخذ هذا الجيل يلعب أدوارا حيوية ومؤثرة في جميع مناحى الحياة المصرية . وقد تقلد بعض أعضاء هذا الجيل مواقع السياسة في مصر نيابة عن الأعيان وعناصر الرأسمالية الوطنية. حيث أن معظم هؤلاء المثقفين قد ولدوا إبان العقد الأول وشبوا خلال الحقبة التي شهدت محاولات "محمد عبده" إصلاح الإسلام . ومن ثم كانوا من المثقفين الأوائل الذين أستفادوا من متابعة الثقافة الحديثة بمعارفها المختلفة، ثم تطوروا مع أفكار القومية والتقدم والتطور والتطلع المستمر لاستيعاب الثقافة الغربية . وقد أمضى عدد كبير من هؤلاء المثقفين بضع سنوات في أوروبا للحصول على درجات علمية من جامعاتها . وهم في معظمهم من رواد التقدم البارزين الذين عملوا بالصحافة أو المحاماة أو الحكومة، وأمكنهم من خلال وظائفهم وبفضل ثقافتهم الحديثة أن يحدثوا أثرا ثقافيا هز الركود الفكرى الذى كان نتيجة فعلية لهزيمة عرابى .

وأستطاع المثقفون المصريون تكوين اتجاه فكرى قومى فى بداية القرن العشرين وهو الاتجاه الذى قاده كل من "مصطفى كامل" و"احمد لطفى السيد"، وبعد الحرب العالمية الأولى قاد الحركة الوطنية "سعد زغلول" رئيس حزب الوفد وبمجرد أن أنتهت الحرب تحركت القوى الشعبية وعلى رأسها مجموعة المثقفين من أبرزهم "سعد زغلول" . وفى أواخر سنة ١٩١٩ كان الشعار الرئيسى الذى حملة هؤلاء القادة هو استقلال مصر استقلالا تاما ، وفى ثورة ١٩١٩ تصدر

(١) حول مظاهر الأزدواجية الثقافية المصرية خلال القرن ١٩ أنظر:

-عبد الرحمن الرافعى ، عصر اسماعيل ، ج ١ ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ص ٢٠٠ -

٢١٠ .

-السيد يس ، الأزدواج الثقافى وازمة المعارضة المصرية ، محاورات. :

- ابراهيم منصور مع نجيب محفوظ وآخرين ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١١ .

- سمير أمين ، اصول الأزدواجية فى الثقافة المصرية ، المستقبل العربى، العدد ٧٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٨٢ .

المتقفون النضال وقادوه منذ البداية حيث أيقظوا وعى العمال والفلاحين وتنظيم صفوفهم وكان الطلبة أول من فجر الثورة باضرابهم واشتراك المحامين فى الحركة بالمساهمة فى تأليف اللجان الوطنية.

ورغم فشل ثورة ١٩١٩ عمليا إلا أن تأثيرها السياسى الاجتماعى والمعنوى والايديولوجى لم يتوقف لارتباطها بالحركة الوطنية وعمل تفجيرات ثقافية عقلانية وليبرالية فى العشرينات، وكان من أبرز ممثليها الشيخ "على عبد الرازق" صاحب كتاب الاسلام وأصول الحكم و"طه حسين" صاحب كتاب فى الشعر الجاهلى ومستقبل الثقافة فى مصر، فقد كانت هذه الكتب دعوة الى استقلال ثقافى، وكانت الكتب أيضا دعوة ثقافية ليبرالية فى مجتمع محتل محكوم بسلطة ملكية استبدادية واحتلال بريطانى مباشر . هذا بالاضافة الى أنه قد تمت مواجهة الفكر العقلانى الليبرالى بفكر دينى سلفى بقيام حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وتصاعد قوتها خلال الثلاثينات والأربعينات وبداية الخمسينيات ورغم ذلك كانت هناك تطلعات تغييرية لم تقتصر على الحركة الشيوعية التى أخذت تتبلور من جديد فى هذه السنوات وأمتدت الى تيار من المفكرين البرجوازيين الوطنيين الذين رفعوا شعارات اصلاحية فيما يتعلق بالمسألة الزراعية وحماية الاقتصاد الوطنى^(١) . وأستطاعوا أن يقدموا أفكارا تقدمية أيضا لتوعية الوجدان المصرى، الأمر الذى تعاضم شأنه بعد الحرب العالمية الثانية، لاسيما بعد اتساع فرص التعليم العام والجامعى وإقرار مجانية التعليم الأبتدائى ١٩٢٤، والتعليم الثانوى وما فى حكمه عام ١٩٥٠، فضلا عن أنتشار وسائل الاتصال الجماهيرى الحديثة وخاصة الإذاعة وأتساع حركة التأليف والترجمة والنشر، واسهام المتقفين فى هذه المجالات واهتمام كثير منهم بقضايا الجماهير والمشاركة فى الحياة العامة، حتى أصبح المتقفون فى بداية الخمسينيات يشكلون قوة اجتماعية لها وزنها من حيث الحجم والنفوذ المؤثر فى المجتمع خاصة وأن هؤلاء المتقفين كانوا آنذاك هم الفئة

(١) محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، مصدر سابق ذكره ، ص ص ٦٢-٦٣ .

الاجتماعية الواعية الوحيدة التي أدركت بعمق فداحة الفوارق الطبقة الحادة وحملت الدعوة الى تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السائد^(١)

وربما اختلف الرأى حول تفسير تلك المواقف والتوجهات المتباينة، وتلمس الأعذار التي يمكن أن يعزى إليها عجز جمهور المثقفين المصريين أو قصورهم عن مواصلة شوط نضالهم الى غايته الواعدة . غير أن الاحتكام الى وقائع تلك الفترة التاريخية ومعطياتها بوسعة أن يقدم لنا من الحقائق المجتمعية والعوامل الموضوعية، والأسانيد التاريخية ما يكفي بيانا لكل ذلك، وينهض سببا كافيا أيضا لتفسير تلك الظواهر . وآية ذلك من زاوية معينة أن المجتمع المصري كغيره من المجتمعات التاريخية ذو تراث ثقافي وموروث حضارى عريق، تمتد جذورهما الى عصور ما قبل الميلاد، ومن غيره الميسور أو المتوقع قط أن تختفى معالم وعناصر هذا التراث وذلك الموروث تماما ، أو تتداعى فعاليتها وتراجع تأثيراتها تحت وطأة زحف أو غزو الثقافة الأوروبية الحديثة ومعطياتها فى أمد قصير . يضاف الى ذلك أن نقل أو استعارة العناصر الثقافية الأوروبية الحديثة لم تكن تتم عادة بطريقة تدريجية واعية رشيدة، بل كانت تجرى فى معظم الأحوال بصورة فجأة مباشرة، أو على نحو عشوائى ممسوخ لا يتعدى النواحي والمظاهر الخارجية لتلك العناصر، وأن تجاوزها الى المضمون احيانا . فأن انتقال هذا المضمون لم يكن يتعدى فئات ضيقة محدودة من جمهور المثقفين وجماعة العلماء . كما أن تحليل وتفسير تلك العناصر الثقافية الأجنبية الواحدة لم يكن فى أغلب الأحوال سليما أو صحيحا مما زاد من مسخ هذه العناصر وتشويه معالمها^(٢) . ولقد شهدت تلك المرحلة من تاريخ مصر تبلور العديد من الأيديولوجيات والتيارات الفكرية المتباينة،

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية الفعل ، مصدر سابق ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٢) السيد عبد الحليم الزيات ، البناء الطبقي والتنمية السياسية فى المجتمع المصرى ، الجزء الأول ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

والتي إستمدت أصولها وجذورها إما من التراث، أو من الاحتكاك بالثقافات الغربية الوافدة نتيجة لاندماج التكوين الاجتماعى فى النظام الرأسمالى العالمى . ومن ثم كان للتغلغل الرأسمالى العالمى من جهة ونظام التعليم السائد من جهة أخرى، بالإضافة الى البعثات العلمية وتوافد الأساتذة الأجانب تأثير قوى وعميق عمل على تغيير الأنساق القيمية فى المجتمع المصرى وذلك بفضل تأثير النخبة المثقفة وأطلاعها المستمر على الأيديولوجيات الغربية وأنماط الحياة والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(١) .

ويعتقد الباحث أن الثقافة والقيم يصعب تغييرها تغييرا جذريا خلال مدة قصيرة، فان ما حدث بالفعل بالنسبة للمجتمع المصرى خلال الحقبة الاستعمارية (منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين) تمثل فى تغيرات على مستوى الاتجاهات والتوجهات القيمية ونمو النزعات الاستهلاكية ذات الطابع الغربى (التوجهات الليبرالية) . اكثر من كونها تغيرات عميقة فى البنية الثقافية، والدليل على ذلك استمرار العناصر الثقافية والقيم التقليدية متعايشة ومتفصلة مع العناصر الحديثة الوافدة حتى الآن داخل التكوين الاجتماعى بشكل عام . والدلالة على ذلك أيضا ظهور أشكالية الأصالة والمعاصرة . وهنا يجب أن نطرح سؤالا نحاول الإجابة عليه وهو لماذا أستمرت الثقافة التقليدية متعايشة مع النمط الثقافى الغربى الوافد رغم قوته وسيطرته على البنية الثقافية . فاننا نلاحظ من خلال نظرة متأنية فى واقع التكوين الاجتماعى المصرى منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين تكشف بجلاء أن الغزو الثقافى ونشر الثقافة الأوروبية فى المجتمع المصرى لم يقض على الثقافات التقليدية ولم يؤد الى تغيير عناصر ومكونات البنية الأيديولوجية

(١) سمير نعيم أحمد ، أنساق القيم الاجتماعية ، ملامحها وظروف تشكلها ، مجلة العلوم الاجتماعية العدد ٢ ، الكويت ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٣٣ - ١٣٥ .

والثقافية . أما استمرت الثقافات التقليدية متداخلة ومتعايشة مع الثقافة الغربية الوافدة، ومن ثم أصبح المجتمع المصرى يضم بداخله عناصر ثقافية متباينة تعبر كل منها عن بقايا مرحلة تاريخية معينة، فالثقافة القديمة تتمفصل فيها الثقافات (الرومانية والقبطية والثقافة العربية والإسلامية) وكذلك الثقافة الانجليزية والفرنسية وأن كل نمط من هذه الأنماط الثقافية يرتبط بنمط إنتاجى معين، ومن ثم يعكس مصالح وقوى اجتماعية تتبنى هذه الثقافة وتدافع عنها وعن استمرارها ووجودها داخل التكوين الاجتماعى فى علاقتها بالثقافات الأخرى المختلفة . ورغم ذلك فإن الأنماط الثقافية التقليدية أصبحت أنماطا تابعة للنمط الثقافى الغربى الحديث (المشوه وغير المكتمل) والذى يرتبط بنمط الانتاج الرأسمالى المسيطر والمهيمن على البنية الإقتصادية والسياسية وبخاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر ولكن ليس معنى ذلك أن عملية الغزو الثقافى قد أدت الى القضاء على الثقافات المحلية وتجاوزها رغم أعاققتها لتطورها وتتميتها وأصابتها بالنشوة، بقدر ماتمكنت الثقافة المحلية من التعايش جنباً الى جنب بجوار هذه الثقافة الغربية، ونستطيع القول أن المثقفين المصريين كانوا نتاجاً لهذا التضاقر والتفصل المعقد لأنماط الانتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية^(١) . ويمكننا أن نضيف الى ذلك العديد من الخصائص الأخرى التى أتسم بها المجتمع المصرى فى ذلك الوقت منها تنوع البناء الأيكولوجى، وتعدد قواه الاجتماعية والتناقض فى المكونات الطبقيّة والأخطر من ذلك الخليط المركب من الثقافات الفرعية الريفية والحضرية والقبلية، فضلاً عن ثقافة الصفوة الحاكمة وكبار الملاك وجمهور المثقفين وجماعات الأجانب وما الى ذلك من أنساق ثقافية متنافرة يتداخل بعضها مع بعض ويسيطر بعضها على الآخر، مما أدى فى النهاية الى تشكيل

(١) نادى رمسيس ، المثقفون والدولة والمجتمع المدنى ، فى ندوة قضايا المجتمع المدنى فى ضوء أطروحات جرامشى ، مصدر سابق ، ص ١٩٠ .

نسق ثقافى غير متسق وغير متجانس يتسم بالتمفصل والنشوة وينطوى فى الوقت نفسه على العديد من التيارات الفكرية والأيدولوجية والسياسية المتباينة (الأصول والمصادر والتوجهات) وإن كانت لا تخرج فى معظمها عن تيارين رئيسيين، أحدهما دينى والآخر علمانى فالتيار الدينى على سبيل المثال فقد أنقسم إلى ثلاثة اتجاهات فرعية متباينة، لكل منها توجهاته الفكرية والأيدولوجية التى تعبر عن المنتمين له، فثمة مثقفين تبناوا الرؤية السلفية المحافظة، والتى ترفض الأخذ عن الحضارة الغربية، وتطالب بالعودة الى التراث العربى الاسلامى . بينما يذهب المثقفون المنتمون الى التيار المتحرر والمستنير الى ضرورة الانفتاح على الثقافات الأخرى، وفتح باب الاجتهاد على مصراعية من أجل إعادة تفسير الدين بما يتلاءم ومتغيرات العصر، فى حين يذهب مثقفون آخرون الى ضرورة التأليف والمزج بين الإتجاهين السابقين فى اطار منظومة فكرية واحدة تزواج بين قيم الثقافة العربية الاسلامي-ة وتقاليدها من ناحية، وبين الأفكار الجديدة والثقافة الغربية من ناحية أخرى وهو ما يعرف بالاتجاه " التوفيقى الوسطى" (١) (*)

ومن هنا وفى ظل هذه الأطروحات الفكرية والتوجهات الأيدولوجية المتضاربة، لم يكن فى استطاعة المثقفين أن يستكملوا شوط نضالهم من أجل تعبئة جموع الشعب المصرى وتوحيد رؤيته . ولم يكن بمقدورهم أيضا أن يغرسوا القيم والأفكار التقدمية ما ينهض أساسا راسخا لتطوير وتنظيم حركة جماهيرية واعية ورشيدة من شأنها إحداث تغيير جذرى وراдикаلى شامل، يحقق التطور والتقدم الذى يتطلبه المجتمع ويتعين إنجازه، مما أتاح الفرصة لجماعة العسكريين (الجيش) بديلا

(١) السيد عبد الحليم الزيات ، فى سوسيولوجيا بناء السلطة ، مصدر سابق ، ص ص ٣٠١-٣٠٢ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول معالم هذه التيارات واتجاهاتها وأبعادها أنظر:

- عبد العاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للأمام محمد عبده ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٨ ،

ص ص ٤٤ - ٤٧ .

عن المثقفين ونيابة عنهم فرصة أقتحام ساحة العمل الوطنى فى ٣٢ يوليو ١٩٥٢ وتنفيذ عملية أختراق عسكرى لميدان السياسة شهدها المجتمع المصرى فى تاريخه المعاصر ومايزال يعيش آثارها وتداعياتها حتى الآن.

ثانيا : ثورة يوليو ١٩٥٢ والتحولات المجتمعية (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية) وانعكاساتها على وضع المثقف المصرى :

تعتبر ثورة يوليو ١٩٥٢ نقطة تحول فى تاريخ مصر الحديث . فقد شهد البناء الإجتماعى والإقتصادى التقليدى، تغيرات جذرية نتيجة للثورة، ويمكن القول أن ثورة يوليو من أهم منجزات هذا القرن فى مصر . لما أحدثته من تحولات جذرية شملت واقع الحياة الإقتصادية والاجتماعية والسياسية، قام بها جيل من أبناء مصر بدافع حسهم الوطنى والقومى، بعد أن بلغت الحياة السياسية قبل الثورة مستوى من المهانة والتقليل من شأنهم بما لم يصح معه أى تغيير أو اصلاح جزئى وإنما كان لابد من تغيير جذرى فى الاتجاهات السياسية الداخلية والخارجية.

إن عرضا لهذه التحولات على كافة المستويات والتى أحدثتها الثورة فى المجتمع المصرى يعد أحد متطلبات دراستنا الحالية . فسوف نعرض لهذه التحولات فى ضوء التوجهات الأيديولوجية للنظام السياسى، وأنعكاس تلك التحولات المجتمعية على علاقة السلطة السياسية بالمثقف وكذلك انعكاساتها على وضع المثقف المصرى خلال هذه المرحلة.

١- التوجهات التنموية خلال الفترة الناصرية (١٩٥٢-١٩٧٠):

أن التأمل فى التوجهات الرئيسية للفترة الناصرية يكشف عن تأثيرها بالروافد والتيارات الفكرية التى ازدهرت فى الأربعينيات وأوائل الخمسينيات . ففكرة الإصلاح الزراعى مثلا، نبتت فى أدبيات مصر الفتاة والطليعة الوفدية كذلك كانت أفكار التأميم والعدالة والاجتماعية من أركان الفكر السياسى لكل من مصر الفتاة والايخوان المسلمين على التوالى . وكان التأكيد على الاستقلال الوطنى ومعاداة

الاستعمار هي القضية الرئيسية وربما الوحيدة التي انشغل بها الحزب الوطنى (القديم) . وكما كان التأكيد على دور مصر العربى ومبدأ الحياد بين الكتل المتصارعة ونبذ الأحلاف من الافكار التي روجت لها كل من الطليعة الوفدية والايوان المسلمين ومصر الفتاة . وهذا يعنى أن هذه الروافد والتيارات الفكرية للأحزاب والتنظيمات السياسية هي التي لعبت الدور الأساسى والجوهري فى صياغة أفكار وتوجهات عبد الناصر التتموية بعد ذلك . حيث استطاع أن ينسج من هذه الروافد العديدة فلسفة عامة لاقت قبولا جماهيريا واسعا داخل مصر وفى الوطن العربى وفى العالم الثالث بشكل عام. وكانت الخطوط العريضة لهذا النسيج المتكامل هي: الاشتراكية كنظام اجتماعى اقتصادى فى الداخل، والقومية والوحدة كمحور لنشاط مصر وسياساتها الإقليمية والحياد الإيجابى ومعاداة الاستعمار والصهيونية كركيزة لنشاط مصر وسياساتها الدولية^(١) (*) إذ أنطلقت التوجهات الناصرية فى التتمية منذ البداية من أفكار هذه الروافد الفكرية، وبالتالي أرتبطت هذه التوجهات بتكريس الاستقلال الوطنى وتقليص تبعية مصر لقوى الهيمنة الغربية فى النظام الرأسمالى الدولى . وعبرت هذه التوجهات عن ضرورة محاربة الاستغلال داخليا وخارجيا ، حتى تتطلق قوى الانتاج الوطنية وتحقق مستوى معيشيا لائقا للمواطنين من ناحية وتصون كرامة وأستقلال الوطن من ناحية أخرى . أن مبدأ مقاومة الاستغلال داخليا وخارجيا هو الخيط الرئيسى الذى يفسر كل اجراءات ومعارك "عبد الناصر" المحلية والإقليمية والدولية فى مضمار التتمية كما فى غيرها من المجالات.

ومن ثم جاءت معظم الإجراءات والسياسات التى تبنتها ونفذتها حكومة ١٩٥٢ تعبر عن مصالح الطبقات الدنيا بشرائحتها وفئاتها الاجتماعية المختلفة

(١) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٢٣٤

(٢) مزيد من التفاصيل حول الروافد الفكرية قبل ثورة يوليو أنظر:

- حماده محمود أحمد اسماعيل : صناعة تاريخ مصر : دراسة فى فكر عبد الرحمن الرافعى ، مركز وثائق

تاريخ مصر المعاصرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٨ ، ص ص ٩٦-١١٢ .

(عمالا، فلاحين، فقراء الريف، وفقراء الحضر)، بدءا من قوانين الاصلاح الزراعى المتتالية، مروراً بقوانين التأمين والمصادرة، وصولاً الى القوانين الاشتراكية المختلفة، فضلا عن سياسات التخطيط فى مجال الخدمات المختلفة (الإسكان، الصحة، التعليم ... الخ)^(١)(*)

وليس ثمة شك فى أن التحولات الجذرية التى أحدثتها ثورة ١٩٥٢ ليس فقط على الصعيدين الاقتصادى والاجتماعى، ولكن أيضا على الصعيدين السياسى والأيدىولوجى قد تركت آثارا واضحة على الفكر والثقافة المصرية خلال هذه الحقبة والحقب التالية لها . فقد أحدثت هذه التحولات إنقساماً واضحاً بين المثقفين المصريين، هذا الانقسام كان يعكس الى حد كبير المصالح والانتماءات الطبقيّة لهؤلاء المثقفين . فالمثقفون الذين ينتمون الى الطبقات العليا (الارستقراطية والبرجوازية) لاشك أن كتاباتهم ومواقفهم من إجراءات الثورة قد اختلفت تماماً عن مواقف وكتابات المثقفين المصريين من أبناء الطبقات الأخرى . ومن هنا تبرز أهمية التعرف على الاجراءات والسياسات التى تبنتها ونفذتها حكومة الثورة وبخاصة فى المجالات الآتية : الإصلاح الزراعى، التأمين والمصادرة وفرض الحراسات، مجانية التعليم، فضلا عن القوانين الخاصة بالعمال، وكذلك فى المجال السياسى، سياسة الحزب الواحد وسيطرة الدولة المركزية ... وغيرها من المجالات الأخرى كالصحة، والإسكان والمرافق والخدمات . والتى كان للمثقفين المصريين

(١) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها ، مصدر سابق ، ص ٢٤٣ .

(*) مزيد من التفاصيل حول احصائيات معدلات الدخل والانتاج فى الفترة الناصرية أنظر:

- عمرو محيى الدين ، اشتراكية الدولة والنمو الاقتصادى ، الفكر العربى ، العدد ٥٤ ، نوفمبر ١٩٨٧ ، ص ٤٨ .

- روبرت مابرو وسمير رضوان ، التصنيع فى مصر ١٩٣٩ - ١٩٧٣ ، السياسة والاداء ، ترجمة صليب بطرس ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١ ، ص ص ٦٦ - ١١٣ .

- فؤاد مرسى ، حصاد الانفتاح ، اليقظة العربية ، العدد ٤ ، ابريل ١٩٩٠ ، ص ص ١٠ - ١١ .

آراء ومواقف مختلفة ومتناقضة بشأنها، الأمر الذى يوضح موقفهم من السلطة من ناحية، ومواقف السلطة والنظام منهم من ناحية أخرى .

ويمكن أن نلمس ذلك بوضوح على الصعيدين الفكرى والأيدىولوجى، وبخاصة إذا ما تتبعنا التغيرات التى طرأت على نظام التعليم خلال هذه المرحلة . فبعد أن كان التعليم فى مراحل ما قبل الثورة تعليما طبقيًا ، أى قاصرا على أبناء الطبقة العليا (من البرجوازية والأرستقراطية) وبخاصة التعليم^(١) . الاجنبى والتعليم الخاص بالشكل الذى كان يتيح لهم الفرصة للالتحاق بالوظائف العليا فى الداخل والخارج، فى الوقت الذى كانت تعاني فيه الجماهير والقطاعات الفقيرة من الشعب المصرى من الأمية العلمية والثقافية . فقد أعطت حكومة الثورة أولوية للاهتمام بتعليم هذه الفئات وإتاحة الفرصة لها للالتحاق بجميع مراحل التعليم المختلفة، الأمر الذى أدى فى النهاية الى ظهور فئات من المثقفين المصريين الذين دافع معظمهم بعد ذلك عن انجازات المرحلة الناصرية على جميع المستويات.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه المرحلة قد أفرزت أيضا فئات أخرى من المثقفين اتخذوا بعد ذلك موقفا معارضا من انجازات الثورة على الرغم من أنهم من أوائل من أستفادوا من هذه الاجراءات، وهذا يدل على أن موقف المثقفين المصريين من السلطة يتباين ويختلف بشكل مباشر أو غير مباشر وفقا لمواقعهم الطبقيّة والاجتماعية من ناحية، وعما اذا كانت السلطة تعبر عن مصالحهم الخاصة من ناحية أخرى . ولذلك فإن استعراض انجازات الثورة فى مجال التعليم يمكننا من التعرف على الفئات التى عبرت الثورة عن مصالحها، وتلك التى أضيرت

(١) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها، مصدر سابق ، ص ٢٤٢ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول انجازات ثورة يوليو أنظر:

- عادل حسين ، نحو فكر عربى جديد ، الناصرية والتنمية والديمقراطية ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ،

الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٦٨ - ١٦٩ .

- فؤاد مرسى ، حصاد الانفتاح ، مصدر سابق ، ص ص ١٢ - ١٣ .

مصالحتها بالإنجازات التي حققتها الثورة . ومن ثم موقف المتقنين المتباين بشأن هذه الإنجازات وانعكاس ذلك على انتاجهم الثقافي والفكرى بشكل عام.

ولاشك أن سيطرة الدولة على النظام التربوى والتعليمى بشكل عام (سواء المدارس أو المعاهد أو الجامعات) لم يخل من مضمون سياسى وأيديولوجى، حيث كان الهدف من هذه السيطرة هو إحكام الرقابة على المقررات الدراسية والتحقق من ان هذه المقررات تدعم شرعية النظام وتبرر القيم الأيديولوجية الاشتراكية التى تبنتها حكومة الثورة وسعى النظام الناصرى إلى تأكيدها فى كل خطط وبرامج التنمية سواء الاجتماعية أو الاقتصادية . حيث أن سياسة الحكومة الخاصة بالتعليم الجامعى والتي فتحت من خلالها المجال للطبقتين الوسطى والدنيا قد أدت الى تضخم عدد الخريجين الجامعيين على حساب الكيف، مما أدى الى نمو الجهاز البيروقراطى الذى أصبح معوقا للتنمية الاجتماعية بعد ذلك.

ورغم ذلك نستطيع أن نقول أن تطور النظام التعليمى والسياسات الاجتماعية التى ارتبطت به قد لعب دورا أساسيا فى تغيير ملامح الخريطة الطبقيّة بصفة عامة وانعكاس هذه الإجراءات على نمو وتطور الطبقة الوسطى بشرائحها المختلفة وكذلك الطبقة الدنيا، حيث أدى التوسع فى التعليم لأبناء الطبقة الدنيا من الفلاحين والعمال وأبناء البرجوازية الصغيرة الى ارتفاع معدلات الحراك الاجتماعى بين أبناء هذه الفئات الاجتماعية^(١) . ونستطيع أن نقول أيضا أن السياسات التعليمية تعتبر انعكاسا لتوجهات الدولة الأيديولوجية وأداة لتحقيق التنمية فى نفس الوقت، فقد كان من الطبيعى أن يتأثر التعليم بالأيديولوجيا التى تتبناها الدولة فى هذه الفترة من ناحية، وبطبيعة الأهداف التى أنجزتها خطة التنمية من ناحية أخرى، ولقد اكدت ثورة يوليو على ضرورة إقامة نظام تعليمى يشارك فى تحقيق أهدافها من خلال تدعيم البناء الاقتصادى بمجموعة من الفنيين والأخصائيين اللازمين من

(١) عادل غنيم ، النموذج المصرى لرأسمالية الدولة التابعة ، دراسة فى التغيرات الاقتصادية والطبقية فى مصر (١٩٧٤ - ١٩٨٢) دار المستقبل العربى ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ص ٤٠ - ٤٧ .

خلال تدعيم التعليم الفنى للوفاء بحاجة البلاد من الفنيين الذين يتولون تنفيذ المشروعات، وكذلك تدعيم التعليم الجامعى ورفع مستواه وتوجيه عناية خاصة للمعاهد والكليات العلمية والعملية^(١).

وعلى الرغم من الإنجازات المختلفة التى حققتها الثورة على كافة الأصعدة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية)، إلا أن هذه التجربة التتموية قد إنطوت على العديد من أوجه القصور نذكر من بينها :-

(أ) على الرغم من اجراءات التأمين، واتساع قاعدة القطاع العام، إلا أن هذه الأمور تمت فى ظل قيادة الفئات الجديدة التى لم تتحمس كثيرا لمثل هذه الاجراءات، ولم توجد هذه القيادات عند مستوى مديرى شركات ومؤسسات القطاع العام، وإنما عند أعلى مستوى سياسى ويكفى أن نعرف أنه فى عام ١٩٦٣، وبعد مضى مايقرب من ثلاث سنوات على تنفيذ الخطة كان عدد من قادة الثورة المتعاونين مع عبد الناصر غير راضين عن تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية على هذا النحو، وعبر عدد من هؤلاء عن معارضتهم صراحة لإجراءات التأمين وفى مقدمتهم^(٢).

(ب) تم إنجاز عملية التحول اعتمادا على جهاز الدولة القديم وبأستخدام أسلوب الاجراءات الادارية، وباطراد عملية التتمية والتحول فى ظل قيادة القطاع العام الذى نمت فى أحضانه فئة رأسمالية أستطاعت أن تتنزع لنفسها مكاسب عديدة وتكرس ثروات طائلة بحيث أصبحت عند نهاية الخطة تمثل فئة اجتماعية لها مصالحها وارتباطاتها . وهذه هى الفئة التى أطلق عليها البعض فى ذلك الوقت (الطبقة الجديدة) وقد كان أفراد هذه الفئة هم الذين يقودون عمليا تنفيذ برامج التتمية ويتخذون الاجراءات والقرارات ذات الأثر المتراكم فى الأمدين

(١) محروس محمود خليفه , السياسة الاجتماعية والتخطيط فى العالم الثالث , دار المعرفة الجامعية ,

الاسكندرية , ١٩٨٦ , ص ص ١٦٨ - ١٧٨ .

(٢) عبد اللطيف البغدادى , وعالد محى الدين :

المتوسط والبعيد^(١) ولم تستطع هذه الفئة أن تتولى قيادة القطاع العام فقط، وإنما استطاعت أيضا أن تنمي مصالحها وشركاتها الخاصة على حسابه عبر عديد من الأساليب وبالإضافة الى هذه الفئة، فقد بقي قطاع من الرأسمالية موجودا بكل ثقله في قطاعي المقاولات وتجارة الجملة . ويكفى أن نعرف أن القطاع الخاص في المقاولات قام بتنفيذ ٨٠٪ من استثمارات خطة التنمية في قطاع المقاولات، والتي مثلت ٤٧٪ من مجموعة استثمارات الخطة^(٢) وأن القطاع الخاص كانت سيطرته كاملة على التجارة الداخلية . وتشير بعض الاحصاءات الى انه في عام ١٩٦٨، كان هناك ٢١٩ تاجرا يحتكرون بضائع سنوية قيمتها ٠٣١ مليون جنيه ويحققون ربحا مسموحا به قدره مليون جنيه^(٣) . وفي ضوء غياب الرقابة الشعبية على مشروعات التنمية وضعف التنظيم السياسى لم توجد قوة في المجتمع بأستطاعتها أن تحول دون تنامي هذه الفئات باستمرار، وتزايد الثقل الاقتصادى والاجتماعى الذى تمثله.

ورغم التحالف الاجتماعى العريض الذى التف حول نظام عبد الناصر وظل مؤيدا له ومتماسكا من خلفه الى حرب ١٩٦٧ وخاصة الفلاحين والعمال وأبناء الطبقة الوسطى، أى الفئات التى أستفادت فائدة قصوى من ممارسات النظام الناصرى فى السنوات الخمس عشرة الأولى والتى فتحت أمامهم الثورة قنوات الحراك الاجتماعى إلى أعلى، إلا أنه فى مقابل هذا التحالف كان هناك تحالف

(١) كمال السيد ، الرأسمالية الطفيلية ، خصائصها ومخاطرها ، الطليعة ، السنة التاسعة ، العدد ٧ ، يوليو ١٩٧٣ ، ص ١٨ - ٢٠ .

(٢) فوزى حبش ، الحد من الدخول الطفيلية فى قطاع المقاولات ، الطليعة ، السنة التاسعة العدد ٧ ، يوليو ١٩٧٣ ، ص ٣٠ .

(٣) كمال السيد ، الرأسمالية الطفيلية ، خصائصها ومخاطرها ، مصدر سابق ، ص ١٧ .

(٤) وبخصوص الآثار الاقتصادية التى خلفتها الفترة الناصرية يمكن مراجعة:

- رمزى زكى ، دراسات فى أزمة مصر الاقتصادية مع استراتيجية مفتوحة للاقتصاد المصرى فى المرحلة القادمة (القاهرة) ، مطبوعات مكتبة مدبولى ، يونيو ١٩٧٣ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .

مضاد تماما . وبدأت نواة هذا التحالف المضاد منذ الخمسينيات بكبار الملاك أو الاقطاعيين والسياسيين القدامى من أعضاء الاحزاب فى مرحلة ما قبل الثورة، ثم انضم اليهم معظم من أمتت شركاتهم وأملاكهم من البرجوازية الكبيرة وكذلك بعض المثقفين من ذوى النزعات الليبرالية الديمقراطية ورغم صغر هذا التحالف الاجتماعى المضاد ومحدودية قدراته السياسية الحركية وعزلته الجماهيرية، إلا أنه بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ وتزامنها مع تعثر جهود التنمية كما ذكرنا، اهتز النظام الناصرى كله، وبدأت عناصر التحالف الاجتماعى المضاد تتقوض على النظام وتعمل على سقوطه وانهياره^(١) . من الجدير بالذكر أن هذا التحالف الاجتماعى هو الذى إلتف حول السادات وبارك خطواته ومنحه الشرعية، أى أن فترة السادات بدأت بتحالف عريض ممن أضر بهم عبد الناصر اقتصاديا واجتماعيا ، أى من خضعوا لقوانين الاصلاح الزراعى واجراءات التأمين والحراسة . طرف ثان من التحالف كان يتكون من الذين أضرروا سياسيا فى عهد عبد الناصر وفى مقدمتهم الإخوان المسلمون والجماعات الدينية الجديدة وأعضاء احزاب ما قبل الثورة، طرف ثالث كان يتكون من المصريين الذين كونوا بجهودهم الذاتية ثروات ومدخرات متوسطة أو كبيرة فى الخارج ويودون استثمارها فى مصر، ولكن فى ظل إطار سياسى واقتصادى جديد يضمن لهم أموالهم . طرف رابع فى التحالف الاجتماعى للرئيس السادات كان يتكون من بعض قيادات القطاع العام الذين وصلوا الى اعلى مراتب هذا القطاع . وهم مازالوا فى الأربعينات والخمسينات من العمر ويريدون فرصا أخرى أكثر عطاء خارج القطاع العام . طرف خامس فى التحالف كان يتكون من مثقفى الطبقات الوسطى والعليا والليبراليين الذين اشتد توجهم لانفتاح ديمقراطى . حتى العمال والفلاحين وأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة، وهم العمود الفقرى للتحالف الاجتماعى الناصرى، لم يعترضوا فى البداية على منح الشرعية على أمل مستقبل أفضل^(٢)

(١) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها ، مصدر سابق ، ص ص ٢٣٦-٢٣٧

(٢) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها ، مصدر سابق ، ص ص ٢٣١-٢٣٧ .

يبقى أن التحولات الجذرية التي أحدثتها ثورة ١٩٥٢ ليس فقط على صعيد البنية الاقتصادية والاجتماعية، ولكن أيضا على الصعيدين السياسى والأيدىولوجى قد تركت أثارا عميقة على الصعيد الثقافى والفكرى، فليس ثمة شك أن هناك هدفين أساسيين سعت الثورة لتحقيقهما، يتمثل الهدف الأول فى تحقيق الاستقلال السياسى، ويتمثل الهدف الثانى فى إحداث تغييرات جذرية فى بنية المجتمع بقطاعيه الريفى والحضرى . ولقد إحتلت الأبعاد الاجتماعية نصيبا كبيرا من توجهات وسياسات حكومة الثورة . حيث أدت الاجراءات والسياسات الاقتصادية التى تبنتها ونفذتها حكومة الثورة والتى تتمثل فى (قوانين الإصلاح الزراعى، والتأميم والمصادرة وفرض الحراسات) الى تغييرات واضحة وجذرية فى الخريطة الطبقيّة للمجتمع، فتقلص نفوذ ومكانة كبار الملاك والرأسماليين نتيجة للاجراءات التى نفذتها حكومة الثورة، وتوجيه الاهتمام للطبقتين الوسطى والدنيا كان له اكبر الاثر فى تدعيم شرعيتها وكسب تأييد هذه السياسات والاجراءات من جانب الطبقات الفقيرة سواء الريفيين أو الحضريين . كما أن اهتمام حكومة الثورة بالسياسات التعليمية والصحية والخدمية لاشك أنه كان يعبر بشكل واضح عن أيدىولوجية تعكس تحيزا واضحا لهاتين الطبقتين اللتين طالما عانتا من الفقر وسوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فضلا عن أشكال الحرمان الأخرى خلال المرحلة الاستعمارية.

ولاشك أن هذه التحولات الجذرية قد أفرزت نمطين من المتقنين المصريين، أحدهما أرتبطت مصالحه بمصالح النظام السياسى وبالسياسات والاجراءات التى نفذتها حكومة الثورة، ومن ثم إتخذ هؤلاء المتقنون موقفا مؤيدا لتلك السياسات . والنمط الثانى اتخذ موقفا معارضا لهذه السياسات والاجراءات وللأيدىولوجية التى تبنتها حكومة الثورة وذلك لتعارض هذه السياسات مع الأيدىولوجية والقيم الاجتماعية والأطر الفكرية التى تبناها من ناحية، وتعارضها أيضا مع مصالحهم الخاصة ومصالح الطبقات التى ينتمون اليها من ناحية أخرى، ولاشك أن هذين الموقفين المتناقضين بما يحتويه كل منهما على تيارات فكرية وثقافية فرعية قد

أفرز إنتاجا فكريا وأدبيا وثقافيا متباينا يعكس الانتماءات الطبقية والفكرية والأيدولوجية لكل منهما، ويعكس في الوقت ذاته موقفهم الصريح أو الكامن من الإجراءات والسياسات التي نفذتها حكومة الثورة وبخاصة القضايا المجتمعية كالديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وقضية الأصالة والمعاصرة . وهي تلك القضايا التي سنعالجها في دراستنا الميدانية والتي سوف نتعرف من خلالها على موقف واتجاهات وآراء نخبة من المثقفين المصريين الذين يمثلون التيارات الفكرية المختلفة، وذلك من خلال تقييمهم لهذه الحقبة بكل سلبياتها وإيجابياتها، على الصعيدين المحلي والإقليمي والعالمي .

ثالثا : التحولات الثقافية والإيدولوجية وتغير أوضاع المثقف المصري (العلاقة بين المثقف والسلطة) :

لقد أدركت الدولة أنه لاسلطة سياسية لها، ولامشروعية ولا أخلاقية ولا إخضاع للمجتمع المدني ولا تكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الانتاج بدون امتلاكها للسلطة الثقافية، أي المعرفة الأيدولوجية، ولهذا تسعى دائما الى إنشاء المعابد والكنائس والمساجد ودور البحث العلمي والتعليم ووسائل الإعلام الجماهيرى والأجهزة الثقافية المختلفة . كما تحرص دائما على تنشئة قوى المعرفة المعنوية والفنية والتقنية والإدارية وتجنيدتها وأستيعابها وتوجيهها لتكريس سلطتها وإعادة أنتاج العلاقات الانتاجية القائمة والسائدة^(١)

وانطلاقا مما سبق، فأننا نرى أن التحولات الثقافية والأيدولوجية التي تعرض لها المجتمع المصري خلال الحقبة الناصرية قد انعكست بشكل مباشر أو غير مباشر على تغير أوضاع المثقفين المصريين وتغير مواقفهم من السلطة السياسية، ومن ثم تغير مواقف السلطة والنظام منهم . ولا يمكننا فهم هذه التحولات إلا في ضوء الكشف عن طبيعة العلاقة بين هؤلاء المثقفين والسلطة السياسية،

(١) محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، مصدر سابق ، ص ٣١ .

وموقف السلطة منهم خلال هذه المرحلة . فليس ثمة شك في أن الإجراءات والسياسات التي تبنتها ونفذتها حكومة الثورة في مجال الفكر والتعليم والثقافة والأدب والأعلام قد عبرت بشكل واضح ومباشر عن التوجهات الأيديولوجية والسياسية للنظام الناصري وقد ظهر ذلك بوضوح في أعمال فنية وأدبية كثيرة ومتنوعة للأدباء والمفكرين حيث قدم نجيب محفوظ وغيره من المفكرين والأدباء والشعراء(*) . وثمة انجازات أخرى على المستوى الثقافي مثل صدور بعض الصحف والمجلات(*)

وإذا كانت هذه الانجازات قد ساهمت في ظهور مناخ من الثقافة والوعي والمعرفة في تلك الفترة، إلا أنه يمكن القول بأن التجربة الناصرية رغم ماحققته من إنجازات على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي بصفه خاصة، فإنها قد عجزت عن أن تحمي نفسها وأستمراريتها. وذلك لعدم تصفيتها تصفية جذرية

(*) نجيب محفوظ , (أولاد حارتنا , السمان والخريف , ميرamar , ثرثرة فوق النيل) , وكلها روايات نقدية صريحة للتجربة الناصرية وكذلك كان تأثير عبد الرحمن الشرقاوي ويوسف إدريس وصلاح اهين , وسينما صلاح أبو سيف ويوسف شاهين , ذلك في مجال الأدب , أما في مجال التاريخ والفكر السياسي والثقافي كان هناك تأثير لويس عوض , محمد مندور , محمود أمين العالم , أحمد بهاء الدين وإبراهيم عامر وفوزي جرجس , أنظر في ذلك:

- ثروت عكاشه , ثورة يوليو والمسألة الثقافية : في ثورة ٢٣ يوليو , قضايا الحاضر وتحديات المستقبل ندوة فكرية نظمتها دار المستقبل العربي , الطبعة الاولى , ١٩٨٧ , ص ص ٢٢٦-٢٩٧ .

(*) صدرت مجلة التحرير في سبتمبر عام ١٩٥٢ وفي ديسمبر عام ١٩٥٣ صدر العدد الأول من جريدة الجمهورية , وصدر دستور مؤقت في عام ٦٥٩١ يقضى بحرية الصحافة والنشر والغاء الرقابة على الصحف , واهتمت الثورة ايضا بشكل اساسي بالفكر الديني فانشأت عام ١٩٦٠ المجلس الأعلى للشئون الاسلامية وأصدرت سلسلة من الدراسات الاسلامية , وزادت ايضا الكتب الدينية من خلال سلسلة (تراثنا) وظهرت معها العديد من المجلات الإسلامية وكذلك بعض البرامج الدينية بالإذاعة : أنظر في ذلك:

-حسن حنفي , الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ , مكتبة مديولى , (بدون تاريخ النشر) , ص ص ٣٠ - ٣١ .

للهيكل الاقتصادية والسياسية، فضلا عن الثقافة التقليدية الموروثة عن المجتمع الإقطاعي الملكي الرأسمالي وظلت هذه القوى تعمل على استعادته بالتآمر على النظام الناصري^(١). بالإضافة الى الحد من الديمقراطية وصدور القرارات الوزارية خلال عام ٥٦ / ٥٧ والتي قضت بإلغاء عدد من الصحف العربية والأجنبية . وكان لتوجهات النظام (السياسة والأيدولوجية) خلال الستينيات تأثير على دور الصحافة والنشر والحد من فاعليتها وتحويلها الى أدوار وأدوات رئيسية لخدمة أهداف السلطة السياسية والعمل على توجيهها^(٢) . وأما على المستوى السياسي أصدرت الدولة في ١٦ يناير ١٩٥٣ قانون حل الأحزاب، وتم بموجبه استغناء التنظيم السياسي للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية عموما ، سواء تعدد الأحزاب أو الحزب الواحد . لقد صار جهاز الدولة هو الجهاز السياسي والإداري وتركزت السلطات في يد الدولة وكذلك الوظائف السياسية المختلفة وأنشئت هيئة التحرير في يناير ١٩٥٣ ، وأوضحت السلطة أن هيئة التحرير ليست حزبا ولا جمعية ولكن مصر كلها منظمة في هيئة واسعة الجوانب ومتعددة النشاط وهي تقوم بتعليم الشعب معنى الديمقراطية وتدريبه على ممارستها . ثم أعلن عن الاتحاد القومي عام ١٩٥٦ وهو أيضا يمثل الشعب بأسره . فهو يضم كل أبناء الشعب ماعدا العناصر الرجعية والأنتهازية وعملاء الاستعمار الذين سيطروا على الشعب، إلا أنه أيضا لم يرق بدور سياسي مستقل عن أجهزة الدولة، وإنما كان جزءا من الشكل التنظيمي للحكومة ومؤسسة دستورية من مؤسسات الدولة . ثم أعلن عن الاتحاد الاشتراكي عام ١٩٦٢ كبديل عن الاتحاد القومي بعد حركة التأميمات الواسعة التي بدأت من يوليو ١٩٦١، وأصبح الاتحاد الاشتراكي يمثل تحالفا لقوى

(١) غالى شكرى ، النهضة والسقوط فى الفكر العربى الحديث ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ٦٣ - ٦٥ .

(٢) حيث صدر قرار لرئيس الجمهورية فى عام ١٩٦٠ ، ينص على أن تكون ملكية الصحف للاتحاد القومى وخاصة الأهرام وأخبار اليوم ، وروزاليوسف ، ودار الهلال . وأصبحت هذه الصحف تابعة للدولة وتحت سيطرتها وتعمل على تحقيق أهدافها وبرامجها والدفاع عنها .

الشعب العاملة وتستبعد من إطاره الطبقات التى تخطت اجراءات الثورة وأوضاعها الاقتصادية^(١) .

ومعنى ذلك أن النخبة السياسية كانت ترى أن معيار الولاء والأمن هما مقياس اختيار القيادات السياسية والاقتصادية والثقافية . لذلك أستخدمت السلطة هذا المعيار فى تجديد العناصر التى تخدم مصالحها وأهدافها من العسكريين والقيادات البيروقراطية والتكنوقراطية والقيادات النقابية والمهنية وأساتذة الجامعات . وقد ترتب على ذلك تفضيل العناصر الأساسية التى لا ترتبط بأى توجه أيديولوجى آخر أو أى ميول أو سياسات محددة وقد ترتب على ذلك فيما عرف بالفصل بين (أهل الثقة) و(أهل الخبرة)^(٢) . وكان تفضيل أهل الثقة ينطوى على التضحية بالخبرة والكفاءة من أجل ضمان أمن وسلامة النظام . وهذا يفسر العديد من الحقائق منها اختيار أشخاص معينين لتحقيق أهداف لا تتسق مع توجهاتهم السياسية الحقيقية (مثل تطبيق الاشتراكية من خلال قيادات تنفيذية وسياسية لا اشتراكية) . والشيوعيون والاشتراكيون فى السجون والمعتقلات، أو الجمع بين عناصر مختلفة ومتنافرة للقيام بمهام أو أعمال مشتركة (التنظيم الطليعى)^(٣) . فقد كانت الثورة تنادى بالتغيير الاجتماعى والاشتراكية، وتستعين بمتقنين معادين لشعارات التغيير الاجتماعى والاشتراكية ولمشروعاتها عامة. أو على الأقل غير مدركين وغير واعين حتى بحقائق وآليات التغيير الاجتماعى الذى تسعى الثورة الى تحقيقه . فى الوقت الذى سجن فيه المتقنين الاشتراكيين الحقيقيين أو عملت على تهميشهم اجتماعيا أو سعت الى استيعابهم داخل أيديولوجيتها الخاصة . مما سبق نستخلص أن موقف المتقنين يختلف باختلاف طبيعة الجهاز الحاكم وكذلك طبيعة سياساته وتوجهاته،

(١) طارق البشرى ، الديمقراطية والناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ص ١٥ - ٢٥ .

(٢) سنعود لتفصيل قضية أهل الثقة وأهل الخبرة فى موضع لاحق كأزمة من أزمات العلاقة بين السلطة والمتقنين .

(٣) أسامة الغزالي حرب ، ثورة يوليو وإعادة تشكيل البنية السياسية فى مصر ، ثورة يوليو : قضايا الحاضر وتحديات المستقبل ، ندوة المستقبل العربى ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٠٣ - ٦٢٣ .

سواء كان المثقفون داخل جهاز الدولة أو خارج هذا الجهاز. وبالتالي فإن موقف المثقفين لا يتحدد فحسب بالتأييد أو بالرفض، وإنما يتحدد بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية في عملية تكريس سياسات هذه السلطة أو تغييرها وهذا بطبيعة الحال يقتضى منا التعرف على طبيعة توجهات المثقفين داخل جهاز الدولة وموقفهم من الدولة في الفترة الناصرية وموقف السلطة منهم، وكذلك التعرف على طبيعة المثقفين الذين همشتهم الدولة وكانوا مبعدين عن المشاركة السياسية أو التمثيل السياسى للسلطة . ونطرح السؤال من جديد : ماهى طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة فى هذه الفترة؟

وعلى الرغم من الانجازات التى حققتها الثورة على الصعيد السياسى والأيدىولوجى فقد أشار "هيكل" الى أن ثورة يوليو فى بدايتها قد عانت من انسحاب بعض المثقفين عنها وسلبيتهم ازاءها، بل وصدامهم معها نتيجة لبعض توجهاتها السياسية والثقافية والاجتماعية آنذاك . وفى كتابه " أزمة المثقفين" يعرض "هيكل" لعناصر هذه الأزمة ويحددها فى أمور ثلاثة :-

- ١- المطالبة بعودة الجيش الى التكنات.
 - ٢- المطالبة بالديمقراطية وعودة الأحزاب.
 - ٣- المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة، وذلك نتيجة لتعيين بعض العسكريين فى عدد من الشركات والهيئات والمؤسسات لشغل وظائف يبدو أنها فنية بحتة لاتحتل غير المتخصصين فى أعمالها^(١) .
- إن مناقشة هذه الأزمة يكشف لنا فى الحقيقة، طبيعة ممارسات السلطة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية تجاه المثقفين وتكشف أيضا الانماط المختلفة من المثقفين الذين افرزتهم هذه الفترة.

(١) محمد حسنين هيكل ، أزمة المثقفين ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ص ١٤ - ١٥ .

١- عودة الجيش الى الثكنات :-

كان هذا هو التساؤل الذى فجر أولى الأزمات بين الثورة والمتقنين، فهناك من طلب بعودة الضباط الأحرار الى ثكناتهم وبنى هؤلاء هذه المطالب على أساس أن الجيش ليس سلطة حكم، وأن يترك الحكم لأرباب العارفين بأصوله، وهناك من طالب ببقاء الضباط فى الحكم على اعتبار أن القادة الجدد يمكنهم أن يحققوا وينفذوا ما عجز عنه القادة القدامى وهناك من طالب بعودة الحكم للعارفين بأصوله وأن يترك الضباط الأحرار الحكم للمدنيين^(١) ^(٢).

ومع تزايد مطالبة المتقنين بعودة الجيش الى الثكنات ظهرت أصوات فى ذلك المناخ تنادى بتعدد الأحزاب، حيث دعا " السنهورى و مندور " الى ذلك بحيث تقوم الأحزاب على المبادئ وأن تميز بعضها عن بعض بما تضعه وترسمه من برامج اقتصادية واجتماعية وسياسية، بحيث تتكون أحزاب تستند الى اتجاهات ومذاهب مختلفة وأن تكون هذه الأحزاب ممثلة للقوى الحقيقية فى الأمة والاتجاهات الطبيعية فى الشعب^(٢)

٢- المطالبة بالديموقراطية وعودة الأحزاب :-

وهنا ظهرت مطالبة مجموعة من المتقنين للاهتمام بالدستور ومن هذه الدعوات دعوة "لويس عوض" وأيضا "مندور" اللذين أهتمتا بعودة الدستور وتطبيقه^(٣) ^(٤). وفى خضم المطالبة بعودة الجيش الى ثكناته ظهرت تيارات فكرية

(١) عادل حموده ، أزمة المثقفين وثورة يوليو ، مكتبة مدبولي ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٤ .

(٢) صاحب هذا رأى هو الكاتب احسان عبد القدوس : مزيد من التفاصيل حول علاقته بالسلطة السياسية فى ذلك الموقف انظر فى ذلك:

- مصطفى عبد الغنى ، المثقفون وعبد الناصر ، مصدر سابق ، ص ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٢) مصطفى عبد الغنى ، المثقفون وعبد الناصر ، مصدر سابق ، ص ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٣) غالى شكرى ، المثقفون والسلطة ، مصدر سابق ، ص ٣٤٧ .

(٤) أنظر أيضا فى نفس المصدر : شهادة "لويس عوض" فى ثورة يوليو ص ص ٣١٣-٣٣٨ .

أخرى تهاجم التيارات الفكرية التي تتنادى بالديمقراطية، فقد ترعمت جريدة أخبار اليوم وكذلك جريدة الجمهورية هذه الحملة ضد الديمقراطية والمطالبة ببقاء الثورة، فقد خرجت أخبار اليوم بعدة مقالات تشكك في أهلية الشعب المصرى وقدرته على ممارسة الحياة النيابية السليمة فقد وصف مجموعة من الصحفيين^(٢) . الشعب المصرى بالتخلف والجمود والجهل وتصدت لهن أقلام جريدة المصرى للرد عليهم تصف إياهم بالوباء الذى يسعى لخراب حياتنا النيابية وأن هؤلاء وضعوا أقلامهم فى خدمة كل حاكم وأنهم يخافون من الشعب لأن حكم الشعب يعنى القضاء على مصالحهم ومن أمثال هؤلاء "أحمد أبو الفتوح" "عبد الرحمن الشرقاوي"^(١) .

وكان من نتيجة ذلك الصراع أن أتخذ عبد الناصر وقيادة الثورة مجموعة من القرارات منها : السماح بقيام الأحزاب وعدم الحرمان من الحقوق السياسية وانتخاب جمعية تأسيسية انتخاباً حراً مباشراً ، وآخر القرارات تمثل فى حل مجلس قيادة الثورة . وعلى هذا النحو كان الاختيار صعباً بين الثورة والديمقراطية وهو اختيار ظاهرى أراد به عبد الناصر أن يمتص غضب القوى السياسية وذوى التوجهات الفكرية حتى يتمكن من إدارة عجلة التغيير فى اتجاه الثورة من جديد . ولقد طرحت الأزمة على هذا النحو : الديمقراطية فى مواجهة الثورة.

وبناء على ذلك فقد تحركت كل القوى الفكرية من شتى التيارات فى محاولة لإجهاض الثورة وتتميز هذه الفترة باشتراك عدد كبير من أصحاب الفكر داخل الأحزاب وخارجها وكثير من القوى الشعبية والعديد من المؤسسات، الجامعة والنقابات المهنية، القوى السياسية غير المنظمة وكذلك الوفد الذى بدأ يجدد نشاطه، وكذلك الشيوعيين مطالبين بالديمقراطية والحياة النيابية.

أما عن الإخوان المسلمين فقد انقسموا مابين التعاون مع عبد الناصر من أمثال الشيخ الباقورى والهضيبي والبهى الخولى، وآخرين ظلوا معارضين للنظام

^(٢) جلال الحماصى ، مصطفى أمين ، على أمين .

^(١) مصطفى عبد الغنى ، المثقفون وعبد الناصر ، مصدر سابق ، ص ص ٢٦٦-٢٦٧

ومن بينهم سيد قطب . وهكذا ظل فكر الإخوان منقسما ما بين مؤيد ومعارض للنظام^(١) . وعند استعراض هذه التيارات ومواقفها المختلفة نجد أن الصحفيين قد عانوا أشد المعاناة نتيجة معارضاتهم للنظام فى ذلك الوقت . ورغم ظروف الاعتقال والمصادرة التى تعرض لها الشيوعيين حينئذ، فإن كتاباتهم ومنشوراتهم عارضت النظام واتهمته بالديكتاتورية الفاشية^(٢) أما صحف التيار الإسلامى رغم أنها كانت مشغولة بالقبض على قادتها إلا أنهم قد عارضوا بقاء الجيش خارج الثكنات وحذروا النظام من الديكتاتورية إضافة الى ذلك فقد طالبوا بحق مراقبة التشريعات الصادرة عن الحكومة ونقد النظام السياسى وتصرفاته المختلفة . ورغم ذلك فإن هناك العديد من ممثلى التيار الإسلامى قد صمتوا عن تجاوزات السلطة والثورة من أمثال " الشيخ الباقورى"^(٣).

هذا عن الصحف، ولكن لم يكن هذا دورها فقط بل حدث تنسيق بين نقابتي الصحفيين والمحامين لعقد عدة مؤتمرات للمطالبة بالغاء الأحكام العرفية والافراج عن المعتقلين ومن بينهم أعضاء نقابة الصحفيين وطالبوا أيضا عدم الاعتداء على المحامين حيث أعتدت السلطة على العديد من المحامين من أمثال^(٤) .

أما عن الجامعة فاستطاعت " حدتو " أن تدعو الى تكوين لجنة تضم أكثر من تيار (الوفد، الإخوان المسلمين، الحزب الشيوعى المصرى)، وقد شكلت هذه الجبهة فى عام ١٩٥٣ قاعدة هامة للمعارضة داخل الجامعة وضمت هذه الجبهة عددا كبيرا من المثقفين من شتى التيارات الفكرية والكوادر الفكرية والأحزاب

(١) عادل حموده ، أزمة المثقفين وثورة يوليو ، مصدر سابق ، ص ص ٢٦٣-٢٦٦

(٢) ممارسات النظام السياسى المصرى فى الفترة الناصرية تجاه الجماعة الشيوعية : حيث قام النظام بالقبض على شيوعى جماعة حدتو من أمثال (عبد الرحمن الخميسى ، ابراهيم عبد الحليم ، زهدى وغيرهم)

إبان أزمة مارس ١٩٥٤

(٣) أنور عبد الملك ، المجتمع المصرى والجيش ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٤، ص ١٦٦.

(٤) (احمد حسين ، عبد القادر عودة ، عمر التلمسانى . . . وغيرهم).

السياسية من أمثال^(٣) . وقد لعب هذا التنظيم فى أزمة مارس دورا كبيرا واتخذ عدة قرارات منها إلغاء الأحكام العرفية، تأليف وزارة إئتلافية لاجراء الانتخابات، إلغاء مجلس قيادة الثورة^(١)

رابعاً : المثقفون المصريون والسلطة السياسية مظاهر التأييد وأساليب المواجهة:

يتضح مما سبق أن المفاضلة بين الثورة والديمقراطية قد انتهت بانتصار الثورة وهزيمة الديمقراطية، وبهزيمة الديمقراطية انهزم المثقفون وظهرت الأزمة الثالثة بين الثورة والمثقفين وهى الأزمة التى عرفت (بأهل الثقة، وأهل الخبرة).

إن التأمل فى الفترة الناصرية وطبيعة النظام السياسى والحكم فيها يجعلنا نؤكد على دور رجال الفكر فى هذه الفترة ولو شئنا الدقة لوجدنا نموذجين .من هؤلاء رجال الفكر التابعين للسلطة الحاكمة ورجال الفكر الذين يتخذون موقفا وتوجها مستقلا عن السلطة الحاكمة، فسوف نجد هناك النخبة الحاكمة العسكرية وايضا النخبة الفكرية التابعة للنخبة القيادية والتى تمثل موقعا قياديا ايضا من خلال تبعيتها وولائها للسلطة الحاكمة^(٢) ^(٥)

أى أن الولاء والانتماء السياسى وعدم المعارضة والتبرير لأيدولوجية النظام الحاكم هى الشروط والمعايير التى ارتبطت فى الفترة الناصرية بمسألة

(٣) (عادل حسين من مصر الفتاة , ابراهيم يونس, شريف حتاته, حلیم طوسون, سعد كامل.. وغيرهم).

(١) احمد حمروش , شهود ثورة يوليو , المؤسسة العربية للدراسات والنشر , بيروت ١٩٧٧ , شهادة زكى مراد , الجزء الرابع , ص ١٧ .

(٢) احمد عبد الله (محرر) وجهاد عودة , روبرت سيرنجبور , الجيش والديمقراطية فى مصر , سينا للنشر , القاهرة , ط ١ , ١٩٩٠ , ص ص ٥ - ٢٩ .

(٥) مزيداً من التفاصيل الدقيقة حول مظاهر التأييد واساليب المواجهة انظر شرح تفصيلى فى كتاب عادل حمودة، أزمة المثقفين وثورة يوليو وكذلك كتاب مصطفى عبدالغنى، المثقفون وعبدالناصر. مصدر سابق.

المفاضلة بين " أهل الثقة " و " أهل الخبرة " أى أن التعاون وليس الصدام هو دور أهل الثقة مع النظام . وهذا أدى الى تضحية بالخبرة والكفاءة من أجل ضمان الأمان فى الجانب السياسى والايدىولوجى للنظام الحاكم.

ويشير " أنور عبد الملك " الى أن أهل الخبرة هنا هم نخبة من السياسيين والمتقنين التقليديين المتأثرين الى حد بعيد بالتراث الأوروبى لاسيما الفرنسى والبريطانى، وأهل الثقة هم نموذج جديد من الضباط والاقتصاديين والتكنوقراط والمهندسين والموظفين، أى أن أهل الخبرة هم المتقنون الذين تكونوا فى العهد الليبرالى رغم أن أغلبهم ليسوا ليبراليين، وأهل الثقة هم ممثلو الحكام العسكريين وان لم يكونوا بالضرورة من العسكريين جميعاً.^(١)

ويشير " فتحى رضوان " أن أزمة أهل الثقة وأهل الخبرة بدأت بعد الانقلاب العسكرى مباشرة من خلال مجموعة من الضباط كان يطلق عليهم (مندوبو القيادة) الذين يفوضون من قبل مجلس قيادة الثورة للاشراف والسيطرة على المؤسسات والهيئات وبالتالى كان طبيعياً أن يرتبك المدنيون والعسكريون على حد سواء ويصاب جهاز الدولة بحالة من الاشفاق وحالة تثير الضحك أحياناً^(٢) .

وعلى النقيض الآخر يؤكد " حسنين هيكل " أن أهل الثقة كانوا أحياناً هم أهل الخبرة أو كانوا من أهل الثقة فقط، وبالممارسة أصبحوا يجمعون بين الصفتين الخبرة والثقة، ويعطى مثالا على ذلك (بثروت عكاشة) أحد المتقنين القلائل فى مصر بعد ثورة يوليو والذى تولى وزارة الثقافة وأنشأ جهاز الثقافة الجماهيرية، وله عدة انجازات على المستوى الثقافى^(٣) .

(١) أنور عبد الملك ، الجيش والحركة الوطنية، الترجمة العربية ، دار ابن خلدون ، بدون تاريخ ، ص ٩٠ .

(٢) فتحى رضوان ، اسرار حكومة يوليو ، مكتبة مدبولى ، (بدون تاريخ) ، ص ص ١٥-٣٥ .

(٣) عادل حمودة ، المتقنون وثورة يوليو ، مصدر سابق ، ص ص ٢٤٣-٢٤٤ .

الا اننا نرى أن هذا النموذج يمثل الاستثناء ولا يمثل القاعدة، فلو كان هذا صحيحا، فلماذا ظهرت الأزمة بين الثورة والمتقنين، ولماذا المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة؟ ونتساءل كيف ظهرت هذه الأزمة وماهى العوامل التى دفعتها الى الوجود، وماهى الأسباب التى جعلتها تسود فى هذه الفترة؟ وهنا يشير "لويس عوض" الى انه عندما قامت الثورة بواسطة الضباط الاحرار لم تكن لها منذ البداية كوارى مدنية يمكن ان تعتمد عليها وتطمئن بها على تحقيق أهدافها بأسلوبها الخاص، فقد كانت أكثر الكفاءات المدنية صاحبة الخبرة فى كل شيء، من التعليم الى الدبلوماسية، ومن الصناعة الى الرى والزراعة، ورغم تعاطفها مع الثورة العسكرية فى بعض غاياتها، الا أنها لا تقر بعض هذه الغايات، ولا تقر مناهجها المندفعة المتسرفة لتحقيق هذ الغايات سواء كان ذلك بسبب ارتفاع ثقافتها او بسبب اختلافها العقائدى مع العسكريين، أو بسبب تأثرها بما ألفته من منهج للحياة فى عهد الملكية، وبالمثل كان هذا ينطبق على كوارى مصر السياسة والادارية والقانونية والاقتصادية وهو أمر طبيعى واجهته كل الثورات التى حدثت فى العالم فى مراحل الانتقال ان تجد الموالين والأعداء للقديم والجديد، ولكن الثورات المدنية كانت دائما لديها الحد الأدنى من الكوارى صاحبة الخبرة والولاء فى وقت واحد كان لديها الضباط الاحرار والمهندسون والمعلمون والأطباء والاقتصاديون والثوار فى كل مهنة وحرفة، أما الثورة العسكرية المصرية فلم تجد سبيلا لحماية نفسها من أصحاب التيارات الثورية الأخرى المتلاطمة طوال عهد الثورة إلا بالاعتماد على الضباط الاحرار أو المدنيين المقربين على اساس الولاء الشخصى، وبالتالي سلمت كل قطاع من قطاعات الانتاج والخدمات الى القيادة العسكرية أو شبه العسكرية^(١)(٢).

(١) غالى شكرى ، المثقفون والسلطة ، مصدر سابق ، ص ص ٣١٣ - ٣١٤.

(٢) مزيد من التفاصيل حول أهل الثقة وأهل الخبرة انظر:-

- عادل حمودة مصدر سابق، ص ص ٢٤٣-٢٤٥.

- جاك ووديز ، الحىوش والسياسة ، ترجمة عبد الحميد عبد الله ، بيروت ط ١ ، ١٩٨٢ ص ٩٥.

ومن هنا راح عبد الناصر يتعامل مع المثقفين الذين لا ينتمون الى نظامه على انهم من الرجعية وكثيرا ماوصف المعارضين لنظامه من الشيوعيين على انهم من المتحالفين مع الرجعية، ومن المعادين لنظامه . ومن هذا المنطلق وعلى هذا النحو، فانه في الوقت الذي كانت الثورة فيه لاتميل الى اعدائها فانها راحت تترك العنان لضباط الجيش من أهل الثقة لينتشروا في كافة القطاعات وليتخذوا اسبقية عن كافة المدنيين الآخرين^(٦) وتكاثر العسكريون في عضوية مجلس الأمة والمحافظين ورؤساء مجالس الادارة ووكلاء الوزارات والسفراء وغيرهم من أصحاب المناصب الرئيسية . ويتضح مما سبق أن أبعاد المدنيين المثقفين عن السلطة لم يكن مبعثه في المقام الأول تلبية رغبة البعض، أو إثارة الصالح العام، وانما كان يحركه في الاساس الأول هذا الولاء للثورة ورجالاتها، والدليل على هذا ان الكثير من أساتذة الجامعة من الفنيين والمتخصصين خاصة تولوا وظائف عليا ماداموا بعيدين عن إيداء العداء للنظام القائم، وعلى هذا النحو فان التسييس كان العنصر الرئيسي وراء تولية المناصب والسيطرة عليها. وهنا لابد وان نناقش محاولات النظام للاستفادة من العناصر الجديدة الفنية من أهل الخبرة (فئة التكنوقراط والكوادر الفنية) . لقد اتجه "عبد الناصر" الى فئة التكنوقراط والكوادر الفنية بعد أزمة مارس ١٩٥٤، خاصة أنه أثر ان يبتعد عن أولئك الذين ينتمون الى الفترة الليبرالية السابقة، أي المثقفين القدامى، وقد كانوا في غالبيتهم إما مثقفين ينتمون الى الفئات القديمة وخاصة البعثات الغربية الفرنسية والانجليزية، وإما الى أولئك الذين لهم توجهات تغاير التوجهات السياسية السائدة . وفي الحالتين، كان مثقفو الفئات القديمة متحفظين تجاه الثورة، ومثقفو اليسار الماركسي مبتعدين . وقد أسهم في هذا الموقف أمران : أنه في عام ١٩٥٦ شهد انطلاق سراح كثيرين من الشيوعيين وبدء نوع من الالتقاء بينهم وبين الثورة، خاصة وقد كانوا يتولون

^(٦) من امثال صلاح سالم فقد تولى رئاسة مجلس ادارة جريدة الشعب , وخالد محي الدين , جريدة المساء , وانور السادات سكرتيرا عاما للمؤتمر الاسلامي , وعبد الحكيم عامر للطرق الصوفية وكمال الدين حسين مشرفا على الاتحاد القومي .

مراكز رئيسية فى الصحافة واجهزة الثقافة والاعلام . أما الأمر الآخر، فان "عبد الناصر" كان فى فترة تحول جديدة بعد حرب السويس . وهذه المرحلة تستوجب التوجه الى العناصر الفنية أكثر من العناصر التقليدية، وهذا يعنى أن عبد الناصر كان قد بدأ الاهتمام بالعناصر التى تحقق توجهه الى الاصلاح والتغيير بالشكل الذى تؤكد التطورات الجديدة، لقد أيقن ان التطور لبناء الدولة يستوجب أن يولى وجهه الى هؤلاء الذين يتولون عملية التطوير وهم الفنيون وليس العقائديين^(١).

مما سبق يتضح أن التكنوقراط يحتلون منزلة رفيعة فى جماعة (أهل الثقة) التى تم تدعيمها بالعسكريين، فأصبحت النخبة الحاكمة آنذاك تتكون من عدة مجموعات (العسكريون، التكنوقراط، الكوادر الادارية والفنية والقيادية) فى هذه الفترة بدأت خطة التنمية واشترك فى وضعها أكثر من الف وخمسمائة من كبار المتخصصين ومنهم كان امتزاج الثقة بالخبرة، ثم بدأ يقف على تنفيذ الخطة عشرات الآلاف يلتقى فيهم كذلك نفس المزيج من الثقة والخبرة بلا حواجز أو قيود^(٢) . وهذا يعنى أن المثقفين يمثلون دعما للنخبة الحاكمة فضلا عن أنها كانت ضمن عملية الحكم . تمتلك هوية (المجموعة) التى تستمد من مصادر غير وظيفتها السياسية، وقبل هذا وذاك كانت تستمد مشروعيتها كما أشرنا من قبل من الولاء للنخبة الحاكمة، فاذا أضفنا إلى هذا (الولاء) طبيعة الفئة الجديدة من الفنيين لأدركنا مع هذا كله ان كلا من هؤلاء الفنيين الجدد كان خبيرا فى ميدان معين بدلا من أن يكون سياسيا أو مفكرا ، أى انه كان مثالا لما تصبو اليه حكومة عسكرية كان قادتها مصممين على الاحتفاظ بسيطرة كاملة على الفكر وأمور التقرير السياسى. وهو ما يصل بنا الى التوقف قليلا امام هذا المثقف الذى اعتمدت عليه الثورة من ذوى الكفاءة العلمية فان الاهتمام بالفنيين فى منتصف الخمسينيات أو بعد ذلك بقليل لم يعد فقط الى طبيعة المرحلة التى بدأت مصر تدخل اليها فى مرحلة

(١) محمد حسنين هيكل ، بصراحة عن عبد الناصر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ص ١١٢-١١٣ .

(٢) محمد حسنين هيكل ، ازمة المثقفين، مصدر سابق ، ص ٩٤ .

التنمية، وانما كذلك الى إثثار اصحاب التخصصات العلمية على أصحاب التخصصات الانسانية، الثابت أن عددا كبيرا من المتخصصين فى الانسانيات والعلوم الانسانية يميلون الى الجدل السياسى والمعارضة واتخاذ المواقف، بينما - على الوجه الآخر فان غالبية المثقفين ممن ينتمون بتخصصاتهم فى العلوم الطبيعية كالكيمياء والرياضيات والعلوم العملية الاخرى يميلون الى الطاعة ولا يميلون الى الجدل السياسى أو الاجتماعى وهو ماتؤكداه الابحاث والدراسات الأخيرة^(١).

وهذا يعنى بطبيعة الحال أن اعتماد الثورة على فئة التكنوقراط يعنى التقاء مصالحهم باستمرار مع النظام وبما يتصفون به من ولاء سياسى وايدىولوجى لتوجهات الثورة ولقد استطاعت فئة التكنوقراط ادارة الحكم والاستبداد بشئونه خاصة بعد الأخذ بنظام التوجه المركزى لكل النشاطات التى أخضعت للمؤسسات العامة وبعد انشاء القاعدة الصناعية فى مصر خاصة فى الستينيات وفى الوقت الذى كان فيه زعماء التيارات السياسية والفكرية القديمة معتقلين سواء من اليسار أو التيار الاسلامى أو عديد من زعماء الوفد ونوى الفكر فيه فضلا عما كانوا يعانونه فى السجون والمعتقلات من تعذيب وصل الى درجة القتل والاغتيال المتعمد، ومهما يكن فان الحد الفاصل بين الاثنين، العسكريين، والتكنوقراط هو (الولاء) فبينما كان المثقف الأول لا ينتمى الى نظام عبد الناصر، وكثيرا ما اطلق على هؤلاء المثقفين لفظة (الرجعية) فقد كان المثقف الآخر من ذوى الانتماء العقائدى الاخوان أو الماركسيين - يطلق عليهم صفات التعاون مع القوى (الرجعية) فى الداخل والخارج سواء بسواء فى وقت كان المثقف الذى ينتمى الى فئة التكنوقراط يمثل مكانة مرموقة تم تجنيده داخل النظام الجديد فى المناصب العديدة كمديرى القطاع العام ورجال الصناعة والمال وكبار المهنيين ومن يناظرهم، وكذلك السيطرة على مراكز صنع القرار بل وصلت بسيطرتها على الاعلام والثقافة والفكر بصفة عامة.

(١) مصطفى عبد الغنى، المثقفون وعبد الناصر، ص ص ٢٢٢-٢٢٣.

فى حقيقة الأمر يتضح من ذلك أن الولاء الذى كانت الثورة تريده من المثقفين حينئذ كان نوعا من الولاء (الموافق) لا (المعارض) أى أن الثورة لا تسمح لأى مثقف أن يبدى للتجربة أى نقد وبشكل صريح، ورغم ذلك فإن هناك من يتهم المثقفين بالإنعزالية وعدم التفاعل مع الثورة وهذا على حد تعبير " هيكىل " الذى يرى أن الولاء السياسى الذى كانت تريده الثورة، لم يكن مجرد أن يتعاونوا مع الثورة وإنما ان يتفاعلوا مع الثورة، وان يتبنوا قضيتها، أن يأخذوها وان يطوروا من فكرهم (نظريتها الوطنية) ان يصوغوا من اعماق ضميرهم وعلمهم عقيدتها الثورية . أى طريقها الى التغيير الأساسى والجزرى فى المجتمع المصرى^(١) .

فى حقيقة الأمر أن هذا الولاء السياسى لابد وأن يكون مرهونا بدرجة كبيرة من الطاعة والصمت والضعف التى لابد أن يبدىها المثقف للنظام، انها طاعة الانصياع السياسى الكامل للقيادة الحاكمة، ولم يكن ليستطيع المثقف المعارض، المتهم عقائديا ، المسلوب القرار والارادة قط، ان يسهم فى صنع القرار وقوة الدفع الثورى كما طلب منه أو حتى يسهم فى الاقتراب من هذه القوة، وإنما كان قصارى ما يطلب منه هو الولاء المطلق وهو مانحت فيه فئة التكنوقراط اكثر من غيرهم فى الستينيات . ولم يستطع المثقف قط المشاركة السياسية الحقيقية، ولم يقتصر الأمر على استبعاد المثقف العقائدى أو عزله، وإنما طالت يد النظام كل من جرؤ على توجيه سهام النقد الى من لم ينتم لتنظيم أو يرتبط بنظام سابق، لقد اصبح باختصار للنظام مثقفوه الذين خرجوا من التكنات العسكرية ليتسللوا الى جميع أجهزة الدولة ومناصبها، واصبح احتكار السلطة قاصرا على مثقفى التكنوقراط المتحالفين مع العسكريين، والذين أصبحوا مسيطرين تقريبا على كل التنظيمات

(١) محمد حسين هيكىل ، أزمة المثقفين ، مصدر سابق ، ص ٥٠ .

والهيئات الصناعية والزراعية والقضاء والصحف والقطاع العام كل المصالح تقريبا
بلا استثناء وكانت القضية باختصار : اختفاء الديمقراطية^(١) ^(٢)

خاتمة:

ان تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية خلال الفترة الناصرية يشير الى أن
ماتحقق من تحولات عميقة في البنية الاقتصادية الاجتماعية في هذه الفترة لم
يصاحبه تغيير مماثل في الأبنية الفوقية للمجتمع المصري (في مجال القيم
والايدولوجيا وفي اساليب الحياة والتفكير) ومن هنا كان ماتميزت به مصر
الناصرية من انفصام واضح على المستوى القومي بين الواقع السياسي والاقتصادي
الجديد من ناحية وبين بقايا القيم الاقطاعية وأساليب التفكير التقليدية في كثير من
مستويات الحياة الثقافية والاجتماعية من ناحية أخرى^(٢) . حيث أن ماحدث من
تحولات على مستوى وعناصر البنية التحتية (نمط الانتاج وقوى الانتاج وشكل
الملكية) لم يقض تماما على أنماط الانتاج التقليدية بل أيضا على الاشكال
الاجتماعية القديمة القبلية والعشائرية، وأن بقايا هذه الأنماط ظلت موجودة ومتفاعلة
مع النمط الحديث المسيطرة وتابعه له . ورغم التحولات العميقة في البنية الطبقية
والتي تمثلت في القضاء على فئات اجتماعية معينة وتصفية أملاكها وتدهور نفوذها
السياسي والاقتصادي وظهور فئات اجتماعية جديدة عبرت الثورة عن مصالحها
ودعمت وجودها (التكنوقراطيين والبيروقراطيين والعسكريون، والعمال،
والفلاحون) إلا أنه رغم ذلك لم تؤد هذه التحولات الى القضاء على عناصر الطبقة
القديمة التي كانت مسيطرة ومؤثرة ومهيمنة في فترة ما قبل الثورة (طبقة كبار

(١) عادل حمودة ، المثقفون وثورة يوليو ، مصدر سابق ، ص ص ، ٢٣٤-٢٣٥

(٢) مزيد من التفاصيل حول ولاء المثقفين للنظام السياسي انظر:-

مصطفى عبد الغنى ، المثقفون وعبد الناصر ، مصدر سابق ، ص ص ٢٣٤-٢٣٥

(٢) عادل غنيم ، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة ، دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في
مصر (١٩٧٤-١٩٨٢) دار المستقبل العربي ، ط ١ ، ١٩٦٨ ، ص ص ٥١ - ٥٢ .

الملاك والرأسماليين)، وظلت هذه البقايا الطبقية موجودة على المستوى الاقتصادى والسياسى والأيدىولوجى .

فعلى مستوى البنية الثقافية ثمة العديد من الأنماط الثقافية وكذا التيارات الفكرية المختلفة. وأصبح هناك خليط متنوع من الأنماط والقيم الثقافية تميزت بالتداخل والتعايش الذى كان نتيجة فعلية لتداخل عناصر ومكونات البنية الطبقية . ولكن لا يغيب عن أذهاننا انه إذا كانت هذه التحولات العميقة على مستوى التكوين الاجتماعى المصرى قد ارتبطت خلال الفترة الناصرية بالتوجهات السياسية والإيدىولوجية للدولة من جانب، وتراجع المؤثرات الخارجية من جانب آخر، فإن التحولات التى شهدتها المجتمع المصرى خلال السبعينيات (الانفتاح الاقتصادى وما ارتبط به من تحولات مجتمعية) قد ارتبطت الى حد كبير بالمؤثرات والمتغيرات الخارجية (الاقليمية والعالمية) على مستوى (الأصعدة السياسية والإيدىولوجية والاقتصادية، بل وأيضا على الصعيد الثقافى والقيمي). وكان من ثمرة هذا التداخل والتمفصل بين الأنماط الانتاجية المختلفة أن أفرز تباينا ثقافيا وكذلك أيدىولوجيا مختلفا . ولذلك اتخذت العلاقة بين المثقف والسلطة العديد من الأشكال نتيجة لهذا التباين والاختلاف الثقافى، ومن ثم السياسى والاقتصادى. فماذا عن هذه العلاقة خلال هذه الفترة ؟ وكيف أفرز هذا التداخل العديد من الأنماط للمثقفين ؟ فقد أوضح التحليل أن هناك المثقف (الملتزم) بقضايا الوطن، وهناك المثقف المهادن للسلطة ويعمل لصالحها، وهناك المثقف الصامت الذى أخذ يتابع عن بعد . إن الصراع بين رجل السلطة ورجل الثقافة دائم ومستمر منذ أقدم العصور . أحيانا يكون سافرا طاغيا على السطح، وأحيانا أخرى يكون كامنا مستترا فى الأعماق . إن التاريخ السياسى والثقافى معا للمجتمعات يحتفظ بقصص النزاع بين الثقافة والسلطة، ورجل الثقافة بمعناها الشامل، ورجل السلطة التى لم تقتصر على مرحلة اجتماعية معينة أو على نظام اقتصادى بذاته، وإنما شملت كل المراحل، وكل النظم، التى عرفتھا المجتمعات الإنسانية حتى الآن.

ان العلاقة بين المثقف والسلطة فى هذه المرحلة اتخذت العديد من الأبعاد والميكانيزمات يمكننا فى هذه الخاتمة أن نوجزها بدءا من وظيفة الحاكم ووظيفة المثقف . فالحاكم وظيفة وضرورة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها فى المجتمع، والمثقف أيضا وظيفة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها فى المجتمع والوظيفتان معا ضروره من ضرورات قيام المجتمعات الانسانية، بل وأمر مشروع رغم الاختلاف، لأنه من الضروري أن يكون بينهما اختلاف بل (وتناقض وصراع) وشد وجذب وأخذ وعطاء . هذه سنة المجتمعات منذ القدم . ولنا أن نتصور أنه اذا كانت وظيفة الحاكم هى ضرورة من أجل الاستقرار، فان وظيفة المثقف ضرورة أساسية من أجل التغيير والحرية والديمقراطية ببساطة فان الحاكم يعمل على بقاء الأوضاع كما هى عليه، والمثقف يحلم بواقع أفضل وأحسن مما هو عليه، ولكن تتحدد العلاقة بين المثقف والسلطة، حسب هذه المسافة التى بين الحلم (المثقف) والواقع (الحاكم) فكلما ضاقت المسافة بين الحاكم والمثقف وبين السلطة والمثقف كلما انعكس ذلك على المجتمع وكان أكثر ديمقراطية وتقدما، وكلما اتسعت الهوة وزادت المسافة بينهما كلما ضاقت الديمقراطية وزاد التوتر والصراع والغضب . على أن القضية ليست هى قضية فردية، فبقدر ما يخسر المثقف يخسر أيضا السلطة، فماذا خسر المثقف وماذا خسرت السلطة فى مرحلة الخصمينيات والستينيات؟ إن الدراسات تؤكد على التعاون بين رجال الفكر ورجال السياسة فى مراحل ما قبل الاستقلال ولولا هذا التعاون فى أغلب الأحيان ما كان الاستقلال، بل أيضا معظم برامج الثورة التى نفذتها بعد الاستقلال كانت ثمرة من ثمار هذا التعاون، وهذه المصالحه ورغم هذا الاعتماد على فكر المثقفين، إلا أن الثورة اعتمدت على أفكارهم وسجنت عقولهم وأجسادهم وحريتهم بعد ذلك.

انه بعد الاستقلال كان الصدام والتوتر والصراع بين النخبتين . نستطيع أن نقول إن هناك مصالحه، تعاون، توتر، قطيعة، صراع، فساد، صراع بين المثقفين والضباط وصادم بين رجال الفكر ورجال السياسة . ولم ينتبه رجال الفكر ورجال السياسة الى أن مزيدا من الانقسامات يودى حتما الى الانتكاسة . وفى خضم

الصراع بين الثقافة والسلطة أو المثقف والسلطة، حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ولم تكن هزيمة عسكرية بل أنها هزيمة سياسية وانتكاسة غير متوقعة، أدت الى إتساع الهوة بين الحاكم وشعبه، وبين المثقفين والسلطة وبين المثقفين أنفسهم . وبدلاً من أن تخفف السلطة من القهر والتعذيب وكبت الحريات وغياب المشاركة السياسية الفعالة راحت تضاعف من الاعتقالات وتمارس أشد ألوان القهر والتعذيب ضد المثقفين، وبدلاً من أن تعترف بالخطأ التاريخي الفادح الذي وقعت فيه، راحت تحاصر المثقف وتطارده وتنفيه وتقتل فيه روح النقد والابداع^(١) .

ان فترة الخمسينيات والستينيات تدلنا ببساطة على نوعين من المثقفين المثقف الذى راح يخاطر بحياته نفسها فى هذا الرهان التاريخى الذى يقبل الربح والخسارة، وهو نفسه الذى صدمته الاجراءات التى إتخذتها الدولة لتضييق الحريات تحت تبريرات صادقه أو غير صادقة مثل حماية الثورة أو تأكيد سلطتها، وهو نفسه أيضا الذى ظل يقنع نفسه بأن كل عدوان على الحرية ليس سوى اجراء مؤقت تقتضيه طبيعة المرحلة أو ما يتطلبه السير الحثيث على حافة الطريق الخطر فى مواجهة الأعداء . وذلك كله سوف ينتهى مع تثبيت الثورة ودعم مواقعها . إنها إذن وسائل غير مستحبة ولكنها ضرورية فى رأيه من أجل غايات نبيلة ومجيدة (وكان تصوره خطأ بمزيد من تضييق الحريات والمزيد من الإعتقالات والرقص فوق جثث المثقفين) وفى مقابل هذا النمط من المثقفين كان هناك التكنوقراطيون والبيروقراطيون والضباط، وهم أيضا مثقفون ولكنهم نماذج أخرى للمثقفين المتواطئين مع القهر لايشغلون أنفسهم بالوسائل والغايات، أو القوانين والاجراءات . ولكنهم سرعان مايضعون أنفسهم فى القوالب التى تريدها السلطة لهم، ويتحدثون من تلقاء أنفسهم بلغتها، ويجتهدون فى أن يسبقوا كل اجراءاتها باقتراحاتهم

(١) مزيد من التفاصيل حول اجراءات وممارسات السلطة السياسية فى الخمسينيات والستينيات انظر وصف تحليلى لكتاب:

- صلاح عيسى ، مثقفون وعسكر ، مصدر سابق ، ص ص ١٧٠-١٨٥ .

- مصطفى عبدالغنى، مصدر سابق، ص ص ٢٣٠-٢٣٣

ويحاولون ان يقرأوا فى عيون السلطة مخططاتها حتى يكونوا المبشرين بها أو النذيرين لها أنه باختصار نمط من المتقف الصالح لكل الفصول، ويظل هذا المتقف على مدى التاريخ نموذجا لاينتهى متقف جاهز لكل حاكم يؤيد كل فكره ويشيد بكل قرار ويصفق ويهلل لكل اجراء، وقد تصورنا ان هذا النموذج سينتهى بعد الهزيمة لكن العكس هو الذى حدث زاد نفوذه وزاد بريقه وزاد دوره، واصبح المتقف الملتزم يعانى من السلطة بالقهر والارهاب والاستبداد، ويعانى أيضا من سلطة متقفي السلطة . وكانت النتيجة أن أنقسم المتقفون الى نموذج يعيش الاغتراب واليأس والتهميش من قبل السلطة، وأصبح هذا النموذج أمام خيارين إما أن يتبع السلطة ويقدم ولاءه لها ويأكل على مائدتها وإما أن يأكل على موائد السجون، والنموذج الآخر هو النموذج الحر الذى يجد صدى لأفكاره وقيمه ومكانه يحققهم من خلال ولاءه لهذا النظام، وكانت النتيجة أن تحول العديد من المتقفين الملتزمين إلى الصمت ليصونوا كرامتهم وجسدهم وبقايا عقولهم، وبقي العديد منهم ملتزمين وتحملوا قسوة السجن وعذاب المعتقلات، ونموذج آخر تحول من التمرد الى المهادنة والتأييد وهكذا^(١)

إن التحليل السابق يدلنا على تحول هذه المواقف فى اتجاهات المتقفين فلقد كان واضحا ان المتقف الليبرالى قبل الخمسينيات قد تحول بعد الاجراءات الانتقامية للنظام بعد أزمة مارس ١٩٥٤ الى المتقف الصامت بعد التمرد والنقد والمعارضة منهم (احمد ابو الفتح، وحيد رافت) فقد هاجر الأول دون ان يتنازل عن معارضته ولكن خارج إطار السلطة وغير ذى فعالية، أما الآخر فانه لم يركن للصمت منذ البداية، لكنه أجبر عليه وظل يعارض فى وقت كان السجن والاعتقال والعزل السياسى والتجاهل والاضطهاد هم الثمن حتى انتهى به الأمر الى الهجرة خارج الوطن . غير أن ثمة طريقا آخر كان أقرب للصمت من التمرد للتأييد نجد هذا فى متقفي اليسار المصرى، والاسلام السياسى . فعلى مستوى اليسار المصرى، فقد اتخذت اجراءات حادة ضد هذا النمط من المتقفين من الاعتقال والمنع من الكتابة

(١) صلاح عيسى ، مثقفون وعسكر، مصدر سابق ، ص ص ١٨٣-١٨٥ .

كان وراء هذا التحول . ويمكن أن نرى فى هذا الاتجاه موقف "عبد الرحمن الشرقاوي" رغم مواقفه السابقة من الثورة وبعدها (التمرد) خاصة ان موقفه من الثورة فى فترتها بدا نوع من الحمق كما عبر عنه "طه حسين" رأى هذا المثقف، رغم هذا فان النظام مالبث ان دفع به الى السجن الحربى اكثر من مرة، حتى ارتد من الانحياز ضد السلطة الى الانحياز اليها . وكذلك موقف "يوسف ادريس" الذى كان منتميا الى حدتو او متعاطفا معها منذ الاربعينيات فانه ايضا ارتد بعد تعرفه على السجن الحربى لمدة عام ونصف رغم كتاباته ضد الثورة فور قيامها . وراح بعد ذلك فى روايته (البيضاء) ينتقد فيها اعضاء التنظيمات الشيوعية المصرية . وفى هذا السياق نستطيع أن نرى العديد من الماركسيين الذين أزيحوا من كافة تشكيلات الدولة وتنظيماتها ذات الطابع الجماهيرى عقب عدوان ١٩٥٦، ثم عرفوا السجن وحلوا الحزب الرسمى لهم ولم يغادروا السجن بعد^(١) . أما أصحاب التيار الدينى فكثيرا منهم ارتدوا من موقف التمرد الى موقف التأييد وأن تفاوتت درجات هذا التأييد، فالشيخ "حسن الباقوري" أيد الثورة منذ قيامها وآثر دور الصمت، والشيخ "محمد الغزالي" تردد قليلا فى تأييد الثورة فى فترة، ومالبث ان كان أكثر المؤيدين لها عقب أزمة مارس ١٩٥٤، أما سيد قطب فأثر أن يكون موقفه من البداية متمردا مع النظام، ثم أصبح متمرد ضده للتدليل يسير فى الطريق الى آخره، إما إحسان عبد القدوس الذى كان ينتمى الى موقف المتمرد راح يعيد تقييم موقفه بعد دخوله السجن الحربى واقامته فيه ثلاثة شهور وتحول الى مؤيد مطلق للنظام . وثمة نمط آخر ظل مهادنا ذلك النمط الذى لعب دورا يتعارض مع دور المثقف وقيمه الحقيقية . منهم مدرسة أخبار اليوم فهى نموذج صادق وصالح للتدليل على مهادنة النظام ولعب أى دور يطلبه النظام من أصحابه، فقد اظهروا التأييد المطلق للنظام وناقوه خلال صحفهم ونشروا صحفا تؤيد مجلس القيادة واخبار عن انجازاتهم وقالوا الرأى ونقيضه فى وقت واحد وذلك مجسدا فى اسهامات " أنيس منصور، وموسى صبرى، ومصطفى وعلى أمين، ورشدى صالح وابراهيم سعده ومحمد زكى عبد القادر وسعيد سنبل "، أن اصحاب هذه المدرسة هادنوا النظام وسايروه

(١) مصطفى عبد الغنى ، المثقفون وعبد الناصر ، مصدر سابق ، ص ص ٢٣٢-٢٣٣

بدون تردد، وفي كل المواقف التي تطلب منهم .إن الفترة الناصرية شهدت كل هذه الأنماط وعملت على خلقهم من البداية^(٢) .

وأصبح المثقف الملتزم المتمرد والسلطة في مفترق الطرق . إن ثمة تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية شهدتها المجتمع المصري خلال الحقبة الناصرية، أسهمت هذه التحولات في تشكيل البنية الثقافية، ومن ثم المثقف المصري من جانب، وأثرت على طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية من جانب آخر، ماذا عن هذه العلاقة في السبعينيات من هذا القرن حيث أنها مرحلة ثرية بالتغيرات البنائية (الإقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيدولوجية) . وذلك بفعل التأثيرات الخارجية (الإنفتاح واعادة الإندماج في النظام الرأسمالي العالمي) وما ترتب على ذلك من تغلغل نمط الإنتاج الرأسمالي وما يحمله هذا النمط من أشكال وأنساق ثقافية غربية (ليبرالية) من جانب، وغزو ثقافي وفكري من جانب آخر انعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على إعادة تشكيل وتكوين فئات مختلفة وأنماط متباينة للمثقفين والمفكرين . ومن ثم تباينت مواقف هؤلاء المثقفين من السلطة والنظام السياسي (سواء بالرفض أو التأييد أو الانسحاب من ساحة العمل الثقافي).

كما أن المتغيرات الإقليمية (الهجرة) الى المجتمعات الخليجية وبخاصة هجرة العقول قد لعبت دورا أساسيا في تغيير الأنماط الثقافية على مستوى المجتمع بشكل عام حيث ظهرت أنماط ثقافية تبنتها ودافعت عنها فئات اجتماعية ارتبطت مصالحها بسيادة هذه الأنماط مقابل استمرار وجود الثقافات التقليدية الموروثة متداخلة ومتعايشة معها داخل التكوين الثقافي بشكل عام حيث أصبح التكوين الاجتماعي يضم العناصر والأنماط الثقافية التالية :-

- الثقافة الإسلامية (الأصوليون) (شركات توظيف الأموال وغيرها).

- الثقافة الغربية الوافدة مع التغلغل الرأسمالي والتبعية.

(٢) مصطفى عبد الغنى , المثقفون وعبد الناصر , مصدر سابق , ص ص ٢٣٥-٢٣٦.

- الثقافات المحلية التقليدية سواء الريفية أو الحضرية المتمثلة في التراث الشعبي والفولكلور .. وغيرها.

يضاف الى ذلك أشكال أخرى مثل : الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية وثقافة كل طبقة وكل فئة اجتماعية - الدين الرسمي والدين الشعبي.

الفصل الخامس

التحولات البنائية وتأثيرها على

طبيعة العلاقة بين الدولة والمثقف المصرى (١٩٧٠-١٩٩٠)

محتويات الفصل :

تمهيد :

أولاً : التحول إلى الانفتاح (التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية)

ثانياً : ملامح البنية السياسية فى السبعينيات والتحول إلى التعددية.

١- وهم التعددية فى ظل رأسمالية الدولة التابعة.

٢- تفاقم التناقضات الطبقية وظهور الحاجة إلى التعددية الحزبية.

٣- إشكالية الديمقراطية والعلاقة بين المثقف والسلطة.

ثالثاً : التحولات الاقتصادية وتغير أنساق القيم الاجتماعية والثقافية.

تعقيب :

تمهيد :

نحاول فى هذا الفصل الكشف عن طبيعة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى تعرض لها المجتمع المصرى خلال عقد السبعينيات والتى أستمريت حتى الآن، ومدى تأثير هذه التحولات على تغير شكل العلاقة بين المثقف المصرى والسلطة السياسية . وسوف نضع فى اعتبارنا أن هذه التحولات المجتمعية لم تكن فقط نتاجا للعوامل والمتغيرات المحلية والتى تتمثل فى (تبنى وتنفيذ سياسة الانفتاح الاقتصادى، وما أرتبط بذلك من توجهات سياسية واقتصادية، وأيضا ارتفاع معدلات الهجرة الخارجية وبخاصة هجرة المثقفين أو ما يطلق عليها هجرة العقول إلى المجتمعات العربية المنتجة للبترول)، وإنما ينبغى مناقشة وتحليل هذه التغيرات المجتمعية أيضا فى إطار البعدين الإقليمى والعالمى . ومن ثم فإن فهم طبيعة العلاقة بين المثقف المصرى والسلطة السياسية خلال هذه المرحلة يتطلب منا النظر لهذه العلاقة والتحولات التى تعرضت لها من منظور شمولى ، يضع فى الاعتبار أن التغيرات الثقافية التى شهدتها المجتمع المصرى خلال تلك المرحلة كانت نتاجا للتداخل والتفاعل بين العوامل والتغيرات المحلية، والعوامل والتغيرات الإقليمية والعالمية . وأنه إذا كانت الظروف الداخلية قد لعبت دورا مؤثرا فى تشكيل وعى المثقف المصرى من جانب، وتشكيل آرائه حول القضايا المجتمعية من جانب آخر، وذلك خلال الحقبة الناصرية، فلاشك أن المتغيرات والعوامل الخارجية قد لعبت دورا مؤثرا وفعالا فى تشكيل أو إعادة تشكيل البنية الثقافية للمجتمع بعامة، ومن ثم إعادة تشكيل الوعى الثقافى والممارسة الثقافية لكثير من المثقفين خلال فترة السبعينيات بصفة خاصة . ومن ثم ، فإن الفهم الواعى والمتعمق لهذه الظاهرة خلال عقد السبعينيات بكل ما ارتبط به من تحولات على كافة الأصعدة (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية) يتطلب منا ضرورة وضع هذه الظاهرة فى سياقها المحلى والإقليمى والعالمى .

ولذلك فإنه يمكننا أن نطرح تساؤلا مؤداه : - الى أى مدى كان المنتج الثقافى خلال هذه المرحلة يعبر عن احتياجات شرائح وفئات اجتماعية معينة (الطبقات الجديدة التى ظهرت) . كانعكاس لهذه التحولات المجتمعية، وذلك من خلال التركيز على نماذج من المنتج الفنى كإشارات سريعة من الأعمال الأدبية نوضح من خلالها كيف ومازال الإعلام المصرى موجهها لخدمة فئات اجتماعية معينة وذلك لأن الإعلام يمثل جزءا من النظام السياسى القائم، ويعبر عن أيديولوجيته ومتطلباته . أى، هل يمكن اعتبار الإعلام المصرى إعلاما طبقيا ، ومن ثم هل يمكن اعتبار المنتج الثقافى والأدبى الذى ظهر خلال هذه المرحلة منتجا جماهيريا لخدمه الطبقات الدنيا أما منتجا خاصا بالطبقة البرجوازية ؟ ثم مامدى انعكاس هذه التحولات المجتمعية على البنية الثقافية بصفه عامة والمتقف المصرى بصفة خاصة، ومن ثم وضع العلاقة بين المتقف والدولة، خصائصها وطبيعتها ؟

أولا : التحول الى الإنفتاح : (التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية):

من واقع الكتابات العديدة التى حاولت تفسير التحول الى الأخذ بسياسة الانفتاح الأقتصادى، يمكن التمييز بين وجهتى نظر أساسيتين : الأولى : ترى أن العوامل الداخلية كانت العامل الحاسم وراء الأخذ بالانفتاح، حيث أن الانفتاح والأخذية لم يأتى من فراغ، وإنما هو نتاج لتطور الاقتصاد المصرى خلال عقدي الخمسينيات والستينيات، وذلك من زاوية التغيرات العديدة التى ميزت عملية التنمية وكانت محصلاتها النهائية تنامى فئات الرأسمالية المصرية التى مارست ضغوطا فى اتجاه التحول بشكل سافر الى رأسمالية المشروع الخاص، وتمخص هذا الضغط فى

النهاية عن طرح الانفتاح والأخذ به^(١) (*). أما وجهة النظر الثانية، فترى أن العوامل الخارجية قد مثلت العامل الحاسم في التحول إلى الانفتاح . وخلاصة وجهة النظر هذه أن إنتكاسة عملية التنمية في مصر بدءاً من عام ١٩٦٥ كانت أساساً نتيجة للضغط العسكرى والاقتصادى الخارجى^(١)

في واقع الامر لا يمكن الفصل تعسفياً بين دور كل من العوامل الداخلية والخارجية عند محاولة تفسير التحول إلى الانفتاح، فجزور الانفتاح توفرت بالفعل في التجربة المصرية في الفترة الناصرية، ولكنها كانت هدفاً أساسياً من أهداف التوجهات السياسية والاقتصادية للدولة في السبعينيات، وكانت أيضاً تمثل ضغطاً عسكرياً واقتصادياً إبان فترة الستينيات . هذا وقد لعبت الضغوط الخارجية دوراً كبيراً في الدفع في اتجاه التغيرات نحو الإنفتاح وهذه الضغوط وجدت بنية مهيأة أصلاً وللقبول بالتوجهات التي تريدها الضغوط الخارجية .

لذلك أعتمد النموذج التتموى الذى تبنته مصر في فترة السبعينيات على المعونة الغربية والاستثمارات المشتركة الغربية والنفطية العربية، وصدرت القوانين والتشريعات والقرارات من أجل تحقيق هذا التحول الكيفى خلال الفترة من ٧٤-١٩٨٠، وهى التى نشير إليها إجمالاً بسياسة الانفتاح، وشملت مجالات الاستثمار والعملية والتجارة والمصارف والاستيراد^(٢) . ومن هنا بدأت العوامل

(١) للوقوف على وجهة النظر هذه أنظر : - جودة عبد الخالق أهم دلالات سياسة الانفتاح الاقتصادى بالنسبة للتحولات الهيكلية فى الاقتصاد المصرى ١٩٧١-١٩٧٧ فى : الاقتصاد المصرى فى ربع قرن ١٩٧٧-٥٢ دراسة تحليلية للتطورات الهيكلية ، بحوث ومناقشات المؤتمر السنوى الثالث، للإقتصاديين المصريين القاهرة ٢٣ - ٢٥ مارس ١٩٧٨ ، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ٣٦٦ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول أهم الأفكار الخاصة بفترة الانفتاح أنظر : -أبراهيم العيسوى ، التحول إلى الانفتاح ، العوامل الداخلية فى : - جودة عبد الخالق (محرر) الانفتاح . الجزور .. والحصاد .. والمستقبل ، القاهرة ، المركز العربى للبحث والنشر ، ١٩٨٢ ، ص ٧١ - ٨١ . -عبد القادر شبيب ، محاكمة الانفتاح الاقتصادى فى مصر ، دار أبى خلدون ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(١) جلال أمين ، التحول إلى الانفتاح ، العوامل الخارجية فى : - جودة عبد الخالق (محرر) مصدر سابق ص ٩٦ - ١٠٣ .

(٢) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها ، مصدر سابق ، ٢٤٤ .

الخارجية تلعب دورا كبيرا ومباشر في تشكيل ملامح السياسة الاقتصادية والاجتماعية في مصر، وذلك بفرص الدول الغربية ومؤسسات التمويل الدولية ودول النفط العربية توجهات معينة على صانعي السياسة الاقتصادية في مصر، وقد ساعد على هذا رغبة صانعي السياسة الاقتصادية في مصر من جانب ومصالح شرائح الرأسمالية المصرية المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا من جانب آخر^(١).

ويمكننا القول إن الهدف من تبني سياسة الإنفتاح تمثل في تغلغل رأس المال الاجنبي والعربي في بنية المجتمع المصري في مختلف المجالات والأنشطة واستخدمت الدول الرأسمالية العالمية عدة أساليب ووسائل بهدف إعادة إدماج التكوين الاجتماعي المصري وتدعيم تبعيته للنظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم وجدت الدول الرأسمالية الفرصة متاحة لأختراق المجتمع من خلال تبني الدولة والقوى الاجتماعية المهيمنة على النظام الاقتصادي والسياسي لسياسة الإنفتاح الاقتصادي، وقد تمثلت هذه الوسائل والأساليب في القروض والمساعدات الاقتصادية والمعونات، التي كان الهدف منها خدمة مصالح القوى الرأسمالية العالمية وتحقيق معدلات عالية من الربح من جانب، وإرضاء القوى الرأسمالية من جانب آخر في البلد التابع. فالقروض والمنح لم تتم عن مصالح نبيلة بقدر ما تتم عن الاستغلال ونقل الفائض من الداخل إلى الخارج. أي أن هذه القروض والمساعدات لم تكن تخلو من مضامين اقتصادية وسياسية وأيديولوجية.

ويشير " غنيم "^(٢). أيضا إلى أن القوى الرأسمالية الدولية نجحت بالتواطؤ مع الرأسمالية الكمبرادورية المحلية في إغراق مصر في دوامة القروض القصيرة الأجل وخلق أزمة حادة في السيولة النقدية عام ١٩٧٧، وأصبح المسرح الاقتصادي والسياسي مهينا لتدخل الولايات المتحدة لإملاء استراتيجيتها الشاملة، سياسيا

^(١) John , Waterbury , (The Egypt Nasser and Saddat, The political economy of two regims) , princeton, princeton university press, London , 1983 , PP. 432-433.

^(٢) عادل غنيم , نموذج رأسمالية الدولة التابعة, مصدر سابق, ص ص ١٦٠-١٦٦.

وعسكريا واقتصاديا، وذلك لتهيئة المسرح ليلعب القطاع الخاص الرأسمالى المحلى والأجنبى الدور الرئيسى فى عملية التنمية الاقتصادية . واعتمدت الدول الرأسمالية فى تنفيذ استراتيجيتها الشاملة على صندوق النقد الدولى والبنك الدولى للأنشاء والتعمير ووكالة التنمية الدولية والمجموعة الإستشارية، كما اعتمدت على القروض التى هى فى الواقع أداة لاعادة تشكيل الهيكل الاقتصادى والاجتماعى حتى عام ١٩٧٧، وقد كان إجمالى القروض والمنح المقدمة لمصر يصل إلى ٢٢٨٠,٩ مليون دولار . وكان هدف هذه القروض هو تعميق الاختلالات الهيكلية من خلال تنمية القطاعات غير الإنتاجية وتوسيعها على حساب القطاعات الإنتاجية، وتنمية الطابع الطفيلى الراهن وتعميق تبعيته . وهذا يعنى أن الإعتماد على القروض والمساعدات الأجنبية خلال فترة السبعينيات قد أدى الى تبنى استراتيجيات ومصالح الدولة المقدمة للقروض والمنح، تلك الاستراتيجيات التى حددت ملامح التنمية الاقتصادية فى المجتمع المصرى، والتى أستهدفت تدعيم التخلف والتبعية للاقتصاد الرأسمالى الغربى العالمى، حيث قامت الدولة والشرائح الاجتماعية المهيمنة على الاقتصاد المصرى بدور الوسيط فى عملية التبادل غير المتكافئ، وإتاحة الفرصة لعمليات التغلغل الرأسمالى، ومن ثم أصبحت تمثل أداة للرأسمالية الدولية فى استنزاف الفائض الاقتصادى المتمثل فى فوائد القروض وغيره من انماط الفائض الاقتصادى الأخرى^(١) وتشير معظم التحليلات إلى أن ثمة تراجعاً واضحاً فى دور الدولة خلال فترة السبعينيات وبخاصة فيما يتعلق بمجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة . وفى ظل هذا التراجع أتيحت الفرصة لفتح الباب على مصراعيه لرأس المال الخاص (المحلى والعربى والأجنبى) للقيام بالدور المؤثر والفعال فى المجالات والقطاعات المختلفة (الصناعية، والزراعية، والتجارية) فضلا عن تنامي دوره وتأثيره على قطاع الخدمات (الصحة، الغذاء، التعليم، الاسكان وغيرها من القطاعات الأخرى.

(١) فؤاد مرسى ، حصاد الانفتاح ، القنطرة العربية ، السنة السادسة ، العدد (٤) ، ابريل ، ١٩٩٠ ، ص ص

وجدير بالذكر أن سياسة الدولة الرامية لإدماج الاقتصاد بآليات النظام الرأسمالى الدولى كانت تتم فى إطار الهجوم على القطاع العام والانتهاء التدريجى لسيطرتة على معظم أدوات الانتاج ومجالات النشاط الاقتصادى، فلم يكن ادخال شركائه وبنوكه كشريك لرأس المال المحلى والعربى والاجنبى قد تم حتى منتصف السبعينيات، وكذلك كان سعى الاقتصاد لاجتذاب الرأسماليين القدامى مبررا من جهة أن استدعاء رأس المال المحلى الخاص بجانب ضعفه مناقضا لتكتيك سلطة الدولة بالحفاظ الظاهرى على سياسات الستينيات وخط الثورة الاقتصادى والاجتماعى، وهو ما أكدته موائيق الانفتاح وخطب المسئولين، فقد عُدت ورقة اكتوبر كامتداد لموائيق ثورة يوليو وليس تقيضا لها^(١) ويعتبر السماح للأفراد بالحصول على توكيلات تجارية لتمثيل الشركات الاجنبية والاستيراد منها أبرز خطوة لربط مصالح الشريحة الرأسمالية القديمة المستدعاة بالمصالح الغربية الرأسمالية.

وقد أوضحت " سامية سعيد"^(٢) فى دراستها كيف عاد أصحاب التوكيلات من الرأسماليين القدامى ممن أنهى نشاطهم فعليا عقب القوانين الاشتراكية فى الستينيات، وكذلك بعض هؤلاء ممن أستمروا فى الستينيات ووانتهم الفرصة فى السبعينيات، وأخيرا عناصر الصفوة التكنوقراطية من الضباط والمدنيين.

وفى إطار تنفيذ سياسة الأنفتاح الاقتصادى، فأن أصحاب التوكيلات الأجنبية قد شكلوا أقوى الشرائح الاجتماعية التى تشكلت وتكونت خلال هذه المرحلة . وكانت هذه الشرائح اكثر نفوذا من الناحيتين السياسية والاقتصادية وذلك لعدة

^(١) أحمد ثابت ، الدولة والنظام العالمى ، مؤثرات التبعية ومصر ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ص ١٦٠-١٦٦ .

^(٢) سامية سعيد الإمام ، من يملك مصر ، دراسة تحليلية للأصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادى فى المجتمع المصرى ، (١٩٧٤ - ١٩٨٠) ، دار المستقبل العربى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ص ٨٣-١٥٥ .

أسباب نذكر منها :- أولا أنهم يمثلون مصالح الشركات متعددة الجنسيات فى مصر، ويستخدمون ارتباطاتهم المصلحية بهذه الشركات فى فرض الشروط والضغوط لتحقيق أهدافهم وأستمرار نشاطهم وعادة ما تجد هذه الضغوط استجابة من السلطة الحاكمة التى تدافع عن سياسات الانفتاح وبالارتباط به وبالمصالح الرأسمالية العالمية والتزام السلطة بأستمرار سياسة الانفتاح وعدم المساس بنشاط هؤلاء . وتقوم الشركات متعددة الجنسيات ثانيا :- بحماية أصحاب التوكيلات أزاء الحكومة بل وتساعدهم على التهرب من الضرائب ومن قوانين الدولة . فمن المعروف أن أصحاب مكاتب الاسيتراد والتصدير يقومون ببيع الجزء الأكبر من السلع المستوردة إلى شركات القطاع العام والباقي إلى شركات وأفراد القطاع الخاص مقابل عمولة نقدية يحصلون عليها وفى بعض الأحيان تقوم الشركات متعددة الجنسيات بضمان عمولة الوكيل فى ثمن المنتج النهائى وتوضع هذه العمولة فى بنوك أجنبية بالخارج حتى لا يدفع الوكيل المصرى الضرائب المستحقة عليه للحكومة المصرية، وثالثا :- فالشركات متعددة الجنسيات قد وجدت تربة خصبة لتمارس تأثيرها فى نقل الفائض الاقتصادى من المجتمع المتخلف التابع، وذلك عن طريق القوى الاجتماعية والسياسية المحلية المستفيدة من تطبيق سياسة الانفتاح والتى أرتبطت مصالحها بمصالح الرأسمالية العالمية وأنعكست فى النهاية على استمرار تبعية المجتمع للاقتصاد الرأسمالى العالمى^(١)

هذا وقد شهدت سنوات مابعد منتصف السبعينيات دخول عناصر وفئات معينة مجال النشاط الخاص من خلال مشروعات خاصة أو مشتركة مع القطاع العام ورأس المال العربى والاجنبى منهم عناصر الصفوة البيروقراطية التكنوقراطية من العسكريين ممن شاركوا فى حرب اليمن وأستفادوا منها بجمع الثروات ومن شاركوا فى الوحدة المصرية السورية ومن أمثلة هؤلاء^(٢) ومن

(١) أحمد ثابت ، الدولة والنظام العالمى ، مصدر سابق ، ص ص ١٦٠-١٦٦ .

(٢) أنور القاضى ، محسن عبد الخالق، وجيه أباطة ، مصطفى كامل مراد، فتحى الديب ، محمد احمد غانم.

المدنيين من تولوا مناصب وزارية وكبار قيادات القطاع العام والجهاز الحكومى وأساتذة الجامعات هؤلاء تعود أصولهم الاجتماعية إلى الرأسمالية القديمة وكبار ملاك الأراضي . والآخر ممن ارتبطوا مباشرة بالثورة منذ بدء سياسة التصنيع والتمصير والتأميم ومن أمثلة هؤلاء^(٦) . وهناك مجموعة أخرى من أصحاب المهن الحرة والتكنوقراط الذين كونوا ثروات غير قليلة من عملهم فى بلاد النفط العربية وعادوا لاستثمارها فى أنشطة المكاتب الاستشارية والفنادق والسياحة والمستشفيات الخاصة ومشروعات المعمار وغيرها، ثم عناصر المهاجرين من الإخوان المسلمين الذين أضطهدتهم السلطة السياسية فى الفترة الناصرية فى الخمسينيات ومنتصف الستينيات والذين هاجروا لدول الخليج والسعودية بالذات ثم عادوا لاستثمار أموالهم فى شركات توظيف الاموال والتجارة والصناعات الخفيفة وتربية الدواجن والمشروعات المعمارية وكل هذه الفئات سالفة الذكر قد دخلت شريكا مع رأس المال العربى والاجنبى ورأس المال العام^(١) .

ومع أواخر السبعينيات أخذت بعض العناصر من ذوى النشاط الإجرامى فى مجالات التهريب وإصدار شيكات بدون رصيد والعاملين فى السوق السوداء ممن تعدوا على أملاك الدولة من أراضى وممتلكات، وكذلك تجار العملة، أخذ هؤلاء يغزون السوق المصرية ومجالات التجارة والتوزيع والاستيراد مستخدمين كافة وسائل الفساد والتلاعب السياسى والإدارى والتحايل على قوانين الانفتاح ذاتها وقد أطلق عليهم تعبير العناصر الطفيلية أو أصحاب النشاط الطفيلى . ويمكن القول بأن ما يميز النشاط الطفيلى هو عدم الاكتفاء بالامتيازات والضمانات والأعفاءات التى منحتها قوانين الانفتاح فى إطار الاستثمار والاستيراد والتصدير والنقد الاجنبى وإنما يصل الامر بالعناصر التى تعمل فى هذا النشاط إلى استخدام كافة الاساليب

^(٦) عبد العزيز حجازى ، عثمان أحمد عثمان ، حسن محرم ، عبد الوهاب البرلس ، مشهور احمد مشهور

سيد مرعى ، حسن عباس زكى .

^(١) سامية سعيد الامام ، من يملك مصر ، مصدر سابق ، ص ص ٨٣-١٥٥ .

للاستفادة من ثغرات قوانين الانفتاح الاقتصادى من جانب، واستعمال آليه الفساد السياسى والادارى التى حظيت بحماية سلطة الدولة والإحتماء بمسئولى الدولة وكبار الموظفين الحكوميين والقطاع العام والجمارك والضرائب والصحة من جانب آخر، بالاضافة إلى أن النشاط الطفيلى استهدف سرعة تكوين الثروات والسعى للربح السريع من خلال التركيز على الانشطة قصيرة الأمد لإستخدام كافة الطرق المشروعة وغير المشروعة وبجانب حرص العناصر التى تمارس هذا النشاط على الإحتماء بجهاز الدولة فهى تسعى للارتباط بمصالح أجنبية من خلال الاستيراد والتصدير والسمسرة والوساطة^(١). وبأختصار، فقد سيطرت الرأسمالية الطفيلية والفئات الرأسمالية الجديدة الكمبرادورية العقارية والتجارية على واقع البنية الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي فقد أدى هذا إلى تحولات عميقة على مستوى التكوين الاجتماعى الاقتصادى ككل وإعادة تشكيل الخريطة الطبقيّة من جديد حيث زاد التفاوت الطبقي الحاد نتيجة تفاوت مستويات الدخول بين الطبقات الاجتماعية المختلفة . حيث ارتفع نصيب أعلى ٥٪ من السكان فى مصر من ١٧٪ من الدخل القومى فى أواخر الستينيات إلى ٢٢٪ فى أواخر السبعينيات، بينما نصيب أفقر ٢٠٪ من السكان من ٧٪ إلى ٥٪ خلال نفس العقد الزمنى . أى أن توزيع الثروة فى مصر قد زاد اختلالاً لصالح الاقلية الميسورة على حساب الاغلبية المعسرة، هذا وقد ضاعف من حدة التفاوت الطبقي وتوزيع الدخل موجه التضخم التى اجتاحت الاقتصاد المصرى أثناء الفترة الانفتاحية فقد تراوح معدل التضخم بين ٢٠،٣٠٪ سنوياً خلال السبعينيات وهذا معناه أن إعادة توزيع الدخل تتم لصالح العاملين فى التجارة الداخلية والخارجية وأصحاب الحرف والمهن الحرة وعلى حساب الدخول الثابتة من الموظفين وأصحاب المعاشات، بل إن الشواهد العديدة تشير إلى أن القدر الاعظم من سوء التوزيع قد استفادت منه طبقة غير منتجة من وجهة النظر الاجتماعية، وهى الرأسمالية الطفيلية التى تعمل للكسب السريع من

(١) محمود عبد الفضيل ، مفهوم الرأسمالية الطفيلية فى ظل الانفتاح الاقتصادى، الطليعة ، مايو ١٩٨٤، ص

خلال المضاربة والسمسرة والعمولات واستغلال النفوذ، وتتميز هذه الطبقة بارتفاع ميلها لأنماط الاستهلاك الترفى، وهو الأمر الذى يؤدى اقتصاديا إلى تزايد الواردات من السلع الكمالية، وبالتالي إلى تضخم ميزان المدفوعات، هذا فضلا عن أن الاستهلاك الترفى عمل على خلق فجوة كبيرة بين التطلعات الاستهلاكية لأبناء الطبقتين الوسطى والدنيا من ناحية، وبين دخولهم المتواضعة من ناحية أخرى . وقد أدى ذلك بدوره إلى سعى أبناء هذه الطبقات إلى كسب المال بأى وسيلة، وهو الأمر الذى دفع البعض منهم إلى الانحراف والفساد والسخط . الأمر الذى أدى بكثير منهم إلى التطرف وأعمال العنف^(١)

ويبدو أن الإنفاق الترفى والبدخى فى السبعينيات لم يقتصر على الشرائح والفئات الطفيلية، ومن يقلدها من الطبقات الأخرى، وإنما أنطبق على طبيعة الأنفاق ومما لاشك فيه أن سياسة القروض والمساعدات الأجنبية خلال فترة السبعينيات كانت تمثل الأداة الرئيسية لإعادة تشكيل الاقتصاد المصرى والسيطرة عليه وتحديد شكل البرامج التنموية التى تتفق مع استراتيجية ومصالح الدول المقرضة . وهذا يعنى أن هذه القروض والمساعدات كانت تستهدف فى الأساس تدعيم التخلف وترسيخ التبعية على المستويات السياسية والايدولوجية والثقافية والاقتصادية، وقد أدت أيضا سياسة القروض والمساعدات إلى الاعتماد شبه الكلى من الحكومة المصرية على الدول الرأسمالية المتقدمة، مما يعكس التحول العميق فى السياسة الخارجية المصرية وتوجهاتها الايدولوجية خلال السبعينيات مما يشير إلى عودة الاقتصاد المصرى للاندماج فى السوق الرأسمالية العالمية، وتبعيته المالية للرأسمالية الأمريكية، فضلا عن أن الدولة والشرائح الاجتماعية المسيطرة على الاقتصاد المصرى والتى ارتبطت مصالحها بمصالح القوى الرأسمالية العالمية قد قامت بدور الوسيط فى عملية التبادل غير الثقافى وإتاحة الفرصة لعمليات التغلغل الرأسمالى ومن ثم أصبحت تمثل أداة للرأسمالية العالمية فى استنزاف الفائض

(١) سعد الدين ابراهيم، مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.

الاقتصادى من خلال فوائد القروض وأرباح الموردين وشركات النقل والتأمين وغيرها. ويشير "فؤاد مرسى"^(١) إلى أن مصر السبعينيات قد تعرضت لتحولات عميقة على مستوى كل الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وتميزت هذه المرحلة بعدة مظاهر ترتبت على التحولات الجذرية التي ضربت بالتكوين الاقتصادى الاجتماعى فى هذه الفترة، فقد أدت هذه التحولات إلى تعميق التفاوت فى مستويات الدخل وإعادة تشكيل ملامح الخريطة الطبقيّة حيث إزدادت الفروق والتناقضات الطبقيّة من جانب، وتراجع دور الدولة فيما يتعلق بتحقيق تنمية مستقلة من جانب آخر، فلم تكن هناك امكانية لسد حاجات الفئات الدنيا نظرا لتحطيم النمط الانتاجى القديم وعدم قدرته على المنافسة امام انتاجية الشركات الاستثمارية المستحدثة، مما أدى إلى تهميش قطاعات الانتاج، وعدم قدرة هذه القطاعات التقليدية على إعادة الانتاج بالداخل، وهروب العمال المهرة، إما إلى تلك الشركات التى تتيح دخلا اكبر، إما إلى الداخل بحثا عن رزق ووسائل عيش أفضل^(٢). هذا وقد أدت كل هذه التحولات الى ضرب وتهميش مصالح وفئات طبقية فى هذه المرحلة ونخص منها الطبقة الدنيا والوسطى الريفية والحضرية، وهذا عكس سياسات وإجراءات الستينيات التى عملت على تحسين أوضاع الطبقة الوسطى والدنيا الريفية والحضرية وإتاحة الفرصة لهذه الطبقات للالتحاق بالتعليم بمرحلة مختلفة وقد كانت هذه التحولات وما ارتبط بها من سياسات قد أفادت كثيرا الطبقة الدنيا بجناحيها الريفى والحضرى، فضلا عن أنها قد ساهمت بشكل فعال فى نمو وتبلور الطبقة الوسطى بشرائحها وفئاتها الاجتماعية المختلفة والمتنوعة اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، حيث تكونت هذه الطبقة من (المهنيين والمهندسين والأطباء والمدرسين والقضاة والمحامين وخريجي الجامعات بشكل عام) فضلا عن المديرين العاملين العاملين فى مؤسسات الدولة (القطاع العام

(١) فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٤٧، المجلس الوطنى

للثقافة والفنون والأداب، مارس، ١٩٩٠، ص ص ٢٠-٥٥

(٢) احمد مجدى حجازي، المثقف العربى والالتزام الايديولوجى، مصدر سابق، ص ص ١٥٥-١٥٦

والحكومي) وهى الفئة التى كانت تمثل ركيزة الجهاز الادارى فى الدولة والتى استمر وجودها بعد ذلك فى المراحل التالية للحقبة الناصرية، فضلا عن متوسطى الملاك الزراعيين، وكذلك أصحاب المشروعات الصناعية الصغيرة... الخ .

وقد أخذت الطبقة الوسطى تزداد حجما فى ظل القرارات الاشتراكية، وهى القرارات التى أضعفت نفوذ وقوة الطبقة العليا من الساحة السياسية والاجتماعية وأفسحتها أمام نمو الطبقة الوسطى والدنيا، حيث ازدادت الاحجام النسبية للموظفين العاملين بجهاز الدولة والقطاع العام والحكومي كما ازدادت الاحجام المماثلة لأصحاب المشروعات الصناعية والتجارية المتوسطة،، فضلا عن أصحاب الملكيات الزراعية المماثلة أيضا، ونظرا لأن هذه الطبقة تميزت دائما بعدم التجانس من حيث أصولها الاقتصادية والاجتماعية، فأنها منذ سياسة الانفتاح قد تبنت مواقف متباينة، فمنها من عارض سياسات الإنفتاح ومنها من أيدىها تماما من خلال تحالفها^(١) . مع الرأسمالية العالمية والمحلية التابعة وقد أطلق عليها (البيروقراطية الكومبرادورية).

ولقد كان من نتيجة ذلك أن فقدت الطبقة الوسطى الدور الذى لعبته فى الستينيات، وأصبح المجتمع المصرى فى ظل هذه السياسة الجديدة يعانى من أزمة حقيقية بالفعل على كافة المستويات نستطيع أن نطلق عليها (أزمة مجتمعية) ويمكن القول أن فترة السبعينيات أعادت صياغة وترتيب الاوضاع والعلاقات الطبقيّة كلها بلا استثناء، وأدت إلى تحلل وتفسخ بنيات وعلاقات تقليدية كانت قائمة بالفعل وظهرت بنى وعلاقات طبقية جديدة تتفق وطبيعة المرحلة، ويجب أن نشير إلى أن هذه التحولات الطبقيّة لم تكن منفصلة عن التغيرات الاقتصادية الجذرية والتى تمثلت فى التداخل والتمفصل للأنماط الانتاجية المتباينة وسيطرة نمط الانتاج الرأسمالى وتبعية الأنماط الانتاجية

(١) محمود جاد , الطبقة الوسطى المصرية, الدور والامكانية, الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصرى فى ضوء متغيرات النظام العالمى , جامعة القاهرة , القاهرة ١٠-١١ مايو ١٩٩٤، ص ١٥ .

السابقة عليه، ومن ثم تداخل القطاعات الانتاجية داخل النمط الحديث ذاته (قطاع أجنبي وقطاع وطنى خاص وقطاع عام حكومى وقطاع أجنبى وطنى مختلط) وقد ترتب على هذا التداخل والتمفصل بعض المظاهر منها (التفاوت فى معدلات الأجور، ازدياد الفوارق والتناقضات الطبقيّة) فضلا عن المتغيرات الإقليمية (النفط والهجرة للدول العربية الخليجية) فقد ساهمت الهجرة إلى الدول النفطية فى ظهور فئة اجتماعية جديدة حققت مستوى مرتفعا من الدخول، مما يجعلنا نؤكد أن الطبقة الدنيا أيضا أتصفت بعدم التجانس خلال فترة السبعينيات وهذا يعود لطبيعة المرحلة الانفتاحية، وحيث أن بعض الفئات الدنيا مثل العمال الزراعيين والحرفيين وعمال البناء وخدم المنازل والعاملين فى مجال الخدمات من المشتغلين بالتجارة وعمال الوساطة بمختلف ألوانها مثل الأنشطة المالية والتجارية والنقل والاتجار فى السلع المستوردة والتخزين والسياحة والأنشطة غير المشروعة مثل التهريب والاتجار فى العملة والسوق السوداء وغيرها، ولكن ما حدث مع ازدياد دخول هذه الفئات الدنيا كان فى مجال الدخل المطلق، أى زيادة دخولها فى ذاتها فى سنوات السبعينيات والثمانينيات، بينما لايعنى زيادة فى مركزها النسبى فى سلم توزيع الدخول، وتحسنا فى نسب توزيع الدخل بحيث يؤدي إلى تضيق الفجوة بينها وبين دخول الفئات العليا، بالإضافة إلى أن زيادة دخول هذه الفئات لاتعنى بحال من الأحوال أن ثمة تغييرات جذرية قد حدثت لها على المستويين الاجتماعى والثقافى .

ومن ثم يمكن القول إن هجرة المصريين للعمل فى الدول النفطية لم ترتبط بسياسة الإنفتاح سوى من الناحية الزمنية مثلما الحال بالنسبة لزيادة حصيلة البترول ولكن سياسة الإنفتاح أدت إلى تسهيل التحويلات إلى الداخل، وبالتالي ارتفاع دخول المهاجرين من خلال المزايا التى قدمتها مثل تخفيف القيود المفروضة فى الستينيات على الهجرة وتعديل سعر الصرف لصالح

المهاجرين، والتوسع فى تطبيق نظام الاستيراد بدون تحويل عمله^(١) (٢). من هنا فان تحسن دخول فئة المهاجرين من أصحاب الدخول الدنيا وأستمراره يتوقف أساسا على ظاهرة خارجية فى الأساس . حيث أن احتمالات استمرارها أو توقفها واردة، وهو ما حدث بالفعل بعودة أعداد ليست بالقليلة من العاملين بالدول العربية بسبب انخفاض أسعار البترول وبسبب تشبع سوق العمل بهذه الدول وأستكمال التشييد والبناء . ومن ناحية أخرى فان ارتفاع أجور من عملوا بالداخل من الفئات الدنيا ولم يسافروا، يرجع فى أحد أسبابه إلى انخفاض الاعداد من فئات معينة مثل الحرفيين بسبب الهجرة وهو سبب لا يرجع إلى سياسته الانفتاح بالضرورة ولكن هناك أسباب أخرى تعود إلى هذه السياسة مثل تشجيع أنشطة الخدمات والتجارة فى مجال الاستيراد والتصدير وتشجيع القطاع الخاص عموما^(٣) .

بعد العرض السابق يمكننا القول أنه إذ كانت فترة الخمسينيات والستينيات بتوجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت تعبيرا صريحا عن مصالح وطموحات الطبقة الدنيا والطبقة الوسطى فى كافة المجالات والمستويات (تعليمية - صحية - إسكان .. وغيرها من الخدمات) ، فان التوجهات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية خلال فترة السبعينيات كانت تعبيرا صريحا عن مصالح الطبقات الاجتماعية الجديدة الانفتاحية.

ومن ثم فالتغيرات التى تعرض لها المجتمع المصرى خلال فترة السبعينيات على المستوى الاقتصادى وما تعكسه من تداخل وتمفصل أساليب الانتاج المختلفة وسيطرة نمط الانتاج الرأسمالى وما يرتبط من أشكال للعلاقات الانتاجية

(١) جلال أمين ، المطلق والنسبى فى قضية توزيع الدخل فى مصر ، يقظه العربية ، السنة الاولى ، العدد (٣) مايو ١٩٨٥ / ص ٩٩ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول سياسات الاجور فى مصر انظر :

- Waterbury, The Egypt of Nasser and Saddat , Op, Cit, PP. 430 - 431 .

(٣) جلال أمين ، المطلق والنسبى فى قضية توزيع الدخل فى مصر، المصدر السابق ص ص ١٠١-١٠٢ .

والاجتماعيه قد صاحبها تغيرات أخرى مماثلة على الصعيد السياسى والأيدولوجي، وكذلك على مستوى البنية الثقافية والتعليم وأنساق القيم فى المجتمع المصرى بصفه عامه، ومن ثم تغير أوضاع ومكانه المثقفين المصريين وتغير توجهاتهم السياسية والفكرية والأيدولوجية بصفة خاصة.

ثانياً : ملامح البنية السياسية فى السبعينيات والتحول إلى التعددية :

إن البذور الجنينية لتوجهات النظام فى فترة السبعينيات بدأت كلها فى السنوات الاخيرة من حكم " عبد الناصر " فهزيمة يونيو ١٩٦٧ قد أعطت فرصة للتحالف المضاد لكى تخرج من منطقة الظل التى قبع فيها سنوات طويلة وبأنضمام عناصر جديدة للتحالف المضاد، وحتى رحيل عبد الناصر عام ١٩٧٠ وتولى الرئيس السادات لدفعه الحكم لم يؤد تلقائيا إلى تغيير جوهري فى المنطلقات، كل ما فى الأمر أن النقد للفترة الناصرية أخذ لهجة أكثر ارتفاعا وخاصة بعد عام ١٩٧٣، والتغير قد بدأ فى أعقاب حرب أكتوبر حيث بدأ ظهور هذا التحالف الذى التف حول الرئيس السادات وتكون هذا التحالف ممن أضربهم عبد الناصر اقتصاديا واجتماعيا ممن خضعوا لقوانين الاصلاح الزراعى واجراءات التأمين والحراسة وغيرهم ممن أضربهم عبد الناصر سياسيا وفى مقدمتهم الإخوان المسلمون والجماعات الدينية الجديدة ورجال أحزاب ما قبل الثورة . إضافة إلى ذلك انضم لهذا التحالف كل من كونوا ثروات بجهودهم الذاتية فى الخارج ويودون استثمارها فى مصر ولكن فى ظل سياسة اقتصادية جديدة تضمن لهم أموالهم وكذلك انضم لهذا التحالف قيادات القطاع العام ومثقفوا الطبقات الوسطى والعليا والليبراليون الذين اشتد توقعهم لانفتاح ديمقراطى حقيقى يصاحب الانفتاح الاقتصادى .حتى العمال والفلاحين وأبناء الطبقة الوسطى وهم العمود الفقرى للتحالف الناصرى لم يعترضوا فى البداية على سياسات السادات^(١) .

(١) سعد الدين ابراهيم ، مصر تراجع نفسها ، مصدر سابق ، ص ص ٢٣٠-٢٣٧ .

كانت هذه هي الفئات التي التفت حول السادات عند بداية حكمه . ويمكن
إيجاز هذه السياسة في نقاط ثلاث (أ) **على الصعيد الدولي** : المطالبه بعلاقات
وثيقة مع الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية مع الدعوة لتقليص
العلاقات مع السوفيت والمعسكر الشرقي الاشتراكي . وأرتبط بمجموعة إجراءات
منها طرد السوفيت من مصر والتصالح مع اسرائيل وتوطيد العلاقات مع الغرب
بعد ذلك (ب) **على الصعيد الداخلي** : ضرب التجربة الناصرية والهجوم على ثورة
يوليو وأنجازاتها سواء القطاع العام أو السد العالي أو الصناعات الثقيلة والتهجم
على الاشتراكية، وبالتالي إجهاد أى محاولة للتنمية والدعوة إلى الاقتصاد
الرأسمالي الحر . (ج) وعلى الصعيد السياسى : تم حل الاتحاد الاشتراكي وإقامة
نظام سياسى يقوم على تعدد الاحزاب مع تغليف ذلك بالدفاع عن الحرية
السياسية^(٢).

ويمكننا القول أن أسباب الانتقال من صيغة التنظيم الواحد إلى صيغة التعدد
الحزبى المقيد ترافقت مع ثلاثة تطورات هامة (أ) حملة الهجوم التى شنها النظام
والاعلام المصرى على فترة التحول الاشتراكي فى الستينيات (ب) استنفال الازمة
الاقتصادية وزيادة الضغوط الخارجية على صانعى القرارات والسياسات
الاقتصادية . (ج) إعادة العلاقات الدبلوماسية المصرية الأمريكية والغاء المعاهده
المصرية السوفيتية . هذه التطورات الثلاثة تمثل العوامل الاساسية التى يمكن فى
أطرها فهم الاسباب التى دفعت إلى الانتقال من صيغه التنظيم السياسى الواحد إلى
صيغه التعدد الحزبى المقيد، الامر الذى يمكن أن يتضح من العرض التالى:

(١) وهم التعددية فى ظل رأسمالية الدولة التابعة:

إذا كان نظام الرئيس السادات طوال الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٧٣ ظل مستندا
إلى المبادئ العامة للنظام السابق، فقد بدأت بعد حرب اكتوبر مرحلة تشكيل

^(٢) صلاح منسى ، الفكر الليبرالى فى السبعينيات فى ندوة : الانتلجنسيا العربية ، مصدر سابق ، ص ص

المشروع الاقتصادي الاجتماعي الخاص بالرئيس السادات والذي يختلف عن نظام المشروع الاقتصادي السياسي في أساسياته قبل ١٩٧٣ وقد شهد العام ١٩٧٤ الأخذ بثلاث وثائق تشكل في مجموعها طرحا للملامح العامة الاولى لهذا المشروع الاولى : ورقة اكتوبر بالرغم من تأكيد الرئيس السادات في الورقة على أنها لا تتسخ الميثاق إلا أنه أريد لها في واقع الامر أن تكون بديلا له ولم يكن طرحها للاستفتاء سوى محاولة لاكسابها صفة الوثيقة الشعبية التي تكتسب مصداقية خاصة، وتجعل منها وثيقة الالتزام الأساسية للمرحلة المقبلة، بعبارة أخرى أريد للورقة أن تكون بمثابة فلسفة فكرية جديدة للنظام لها الأولوية على ماعداها، وعلى الميثاق بالتحديد . الثانية : قانون استثمار رأس المال العربي والاجنبي والذي مثل أول وثيقة اقتصادية أساسية تعبر عن الفلسفة الاقتصادية الجديدة للنظام . والثالثة : ورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي العربي والتي مثلت هي الأخرى بداية طرح مفهوم جديد للتنظيم السياسي لم يكن أيضا هو مفهوم النظام السابق^(١) (*) وبدأ التطبيق العلمي للمشروع عام ٧٥ - ١٩٧٦ هذا وكان المشروع الساداتي قائما برمته على طرح نقيض كامل لمشروع النظام السابق وترافقت الصيغة التعددية مع هجوم الرئيس السادات الكاسح على تجربة التطبيق الاشتراكي في الستينيات بكل ما كانت تمثله مع إطلاق العنان لحملة الهجوم في صحافه المصرية على كل رموز عهد الرئيس عبد الناصر.

ولقد جاء كتاب "توفيق الحكيم" عودة الوعي " الذي أدان فيه مرحلة الستينيات وسياسات عبد الناصر التي رأى أنها كانت تخدم الزعيم دون الناس، بالاضافة الى افتقارها للحريات السياسية ليعطى إشارة البدء للطبقة الجديدة لكي تقود حملة لاهواده

(١) السيد زهرة , أحزاب المعارضة والانتقال الاقتصادي في مصر , دار الموقف العربي (بدون تاريخ) ص ٦٦ - ٦٧

(*) مزيد من التفاصيل حول التحول من التنظيم الواحد الى التعدد الحزبي , انظر: محمد نور فرحات , التعددية السياسية في العالم العربي , الواقع والتحديات , مجلة الوحدة , السنة الثامنة , العدد ٩١ , ابريل ١٩٩٢ , ص ص ٧ - ١٥ .

فيها على إنجازات الثورة وتبشر بنظام اقتصادى اجتماعى قائما على الحرية الفردية، وكانت البداية فى مناقشة تطوير الاتحاد الاشتراكى، ففى مناقشاتهم أظهروا عداً شديداً لتحالف قوى الشعب العامل وضيقهم بالاتحاد الاشتراكى الجامع لطبقات التحالف وبخاصة العمال والفلاحين . وينتهون فى مناقشاتهم إلى المطالبة بأن يكون الاتحاد الاشتراكى حزباً للوسط الرأسمالى^(١) . وقد طالب البعض من أمثال^(٢) .

(٢) تفافم التناقضات الطبقيّة وظهور الحاجة إلى التعددية الحزبيّة :

عندما بدأ الحوار حول المنابر والأحزاب عام ١٩٧٥ كان قد مضى عام تقريباً على تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادى . ولقد نتج عن تطبيق سياسة الانفتاح ظهور تناقضات طبقيّة حادة وصلت إلى درجة يستحيل معها الجمع بين هذه الطبقات فى إطار تنظيم سياسى واحد، كما حدث فى الستينيات . ومن ثم أصبح هناك مطلب ملحا لتشكيل هذه الطبقات فى إطار تنظيمات تعبر عنها . وكان من الواضح أن التفاوت الطبقي والتناقضات الاجتماعية الحادة التى أعقبت سياسة الانفتاح يمكن أن تتفجر فى صورة صراع سياسى مفتوح يهدد استقرار النظام، ومبررات هذا الاحتمال تمثلت بالفعل فى الجدل السياسى الحاد الذى شهده المجتمع المصرى بين القوى والتيارات السياسية المختلفة وأيضاً الحركات الطلابية النشطة

^(١) صلاح منس ، الفكر الليبرالى فى السبعينيات ، مصدر سابق ، ص ص ٥١٣-٥١٤

^(٢) فكرى أباطة ومصطفى البرادعى وصالح جودت وإبراهيم سعده والحمامسى ومصطفى أمين ونجيب محفوظ وعثمان أحمد عثمان بإلغاء قوانين الثورة وينددون بها على كل المستويات وإلغاء مجانية التعليم وإلغاء نسبة ٥٠٪ عمال وفلاحين ، وتغيير قانون الإصلاح الزراعى ويكتب نجيب محفوظ الكرنك وأحسان عبد القدوس عن مجرمى الثورة ومصطفى أمين قصة (لا) وسنه أولى سجن نقداً للثورة والنظام وكل الانتجازات التى حققتها الثورة.

-مزيد من التفاصيل حول الهجوم على الثورة وإنجازاتها انظر:

-مجلة الطليعة ، عدد أكتوبر ، ١٩٧٤ ، ص ١٠٧ .

-جريدة الجمهورية عدد ١٩٧٤/٨/٢٠ ، وعدد ٧٤/٩/١٥ وجريدة الاخبار عدد ٧٥/١/١٨ .

-مجلة الطليعة عدد يوليو ، ١٩٧٥ ، ص ٢٤ ، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية .

-طارق البشرى ، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، القاهرة ١٩٨٧ .

التي أزعجت النظام القائم في ٧٢ - ١٩٧٦، والتي طالبت بتطبيق الديمقراطية والحاجة إلى مراجعة طبيعة التحالف والذي تمثل في الاخذ بنظام التعددية الحزبية . وهذا يعنى أن البحث عن صيغه تعددية تحتوى أو تستقطب التناقضات الاجتماعية الناتجة عن الانفتاح وتحتوى أيضا الصراعات المختلفة المترتبة على ذلك، مما كان يعد مطلبا أساسيا للنخبة السياسية في ذلك الوقت^(١) .

وفى ظل كل هذه الظروف المحلية والتطورات الخارجية والتي انعكست على تغير توجهات النظام السياسى نحو الغرب الرأسمالى بعامة، والامريكى بخاصة تغيرت الخريطة السياسية من جانب كما أدت هذه التطورات أيضا إلى تدعيم وتعميق الفروق والتناقضات الطبقية حيث ظهرت طبقات جديدة، وارتبطت مصالحها بالرأسمالية العالمية والرأسمالية المحلية، واختفت طبقات اجتماعية أخرى وتدهورت مكانتها ومراكزها السياسية والاجتماعية التي كانت تحتلها خلال الحقبة الناصرية من جانب آخر . وفى ظل هذه التطورات الاجتماعية والسياسية إتجه النظام السياسى إلى الاخذ بنظام التعددية الحزبية وذلك بهدف تقليل حدة التناقضات الطبقية الداخلية من ناحية، ومحاولة لتحقيق الاستقطاب السياسى من خلال تمثيل الفئات الاجتماعية المتباينة فى السلطة السياسية من ناحية أخرى.

٣- إشكالية الديمقراطية والعلاقة بين المثقف والسلطة :

لاشك فى أن التحولات التى شهدتها النظام السياسى المصرى فى السبعينيات لايمكن فصلها عن السياسات الداخلية والخارجية الأخرى التى أتبعها النظام، ومنها كما أشرنا توطيد العلاقات مع الغرب وإتفاقة السلام مع إسرائيل ، وانتهاج سياسة الانفتاح الاقتصادى . ومن هذه التحولات عملية الديمقراطية الشكلية التى قام بها النظام للحصول على الدعم والتأييد الغربى وكانت مجرد شكل وليست تعبيراً عن مطالب شعبية داخلية وحقيقية.

^(١) على الدين هلال ، المشكلة السياسية فى مصر والانتقال إلى تعدد الاحزاب فى : على الدين هلال ، مصطفى كامل السيد ، اكرام بدر الدين ، تجربة الديمقراطية فى مصر (٧٠ - ١٩٨١) ، القاهرة ، المركز العربى للبحث والنشر ، ١٩٨٢ ، ص ص ٣٧ - ٣٩ .

ويشير محمد سيد أحمد^(١) الى أن التحول الديمقراطي الذي قام به السادات لم يكن نابعا عن ايمان عميق بقيمة الديمقراطية، بل هو تحول أراد به فى الجوهر إثبات ولائه للغرب أو انتمائه الى نظام الغرب وقيمه، لقد كان عربونا لأمريكا ليثبت به صلاحية مصر لتلقى معونات وتوفير مناخ من الليبرالية الاقتصادية حتى تكتسب سياسة الإنفتاح الاقتصادى مصداقيتها فى ضوء مناخ من الليبرالية السياسية.

نستخلص مما سبق أن النظام السياسى قد سعى لإقامه تحالفات وتوازنات على المستوى الداخلى ليضمن البقاء والاستمرار وكسب الشرعية، وخلق مصادر للدعم والتأييد السياسى . ولتحقيق هذا الهدف فقد تحالف مع جماعات الإسلام السياسى وهو ما يبرر تصاعد دور جماعة الإخوان المسلمين والتيارات الاسلامية داخل الجامعات المصرية وذلك بهدف تحييد التأثيرات الأيديولوجية لليسار الذى كان ينادى بالعدالة الإجتماعية والقومية العربية، وعليه فقد هاجم النظام التيار اليسارى مؤكدا أنه لا يتفق مع تقاليد المجتمع المصرى، ولا مع طبيعة المرحلة الجديدة التى وصف فيها الدولة بأنها دولة العلم والإيمان.^(٢)

ومن هنا، فإن الديموقراطية فى السبعينيات قد أفقدت المصداقية وتعرضت لأكثر من أنتكاسة، تبلورت فى شكل صدامات مستمرة مع المثقفين من داخل أحزاب المعارضة ومن خارجها. فضلا عن اصدار العديد من القوانين المقيدة للحريات والمعوقة للتحول الديموقراطى . وكان من نتيجة ذلك (أ) إنتفاضة يناير ١٩٧٧ (مظاهرات الخبز) لقد أكد السادات مرارا على أنه بفضل سياساته الاقتصادية الإصلاحية تمكنت مصر من استعادة الثقة الدولية فى اقتصادها . وتمثل

(١) محمد سيد أحمد، مستقبل النظام الحزبى فى مصر ، القاهرة ، دار المستقبل العربى ١٩٨٤، ص ٣٠.

(٢) حمدى عبد الرحمن حسن ، إشكالية التحول الديموقراطى وطبيعة العلاقة السياسية فى مصر ، ورقة مقدمة للندوة السنوية (المجتمع المصرى فى ضوء متغيرات النظام العالمى) ، القاهرة ، ١٠ - ١١ مايو ١٩٩٤ ، ص ٦.

أحد الإنجازات المهمة في استعداد المؤسسات المانحة لتقديم المزيد من المساعدات والقروض لمصر، إلا أن التكلفة الاجتماعية والاقتصادية لهذه السياسات كانت باهظة، فقد أدى القرار المفاجيء برفع الدعم عن سلع أساسية لعامة الناس الى انتشار الأخطار، وعمت المظاهرات معظم المدن المصرية الرئيسية في وقت واحد، وأسفرت الصدامات العنيفة مع جهاز الشرطة عن قتل نحو (٧٩) شخصا وإصابة نحو ألف شخص واعتقال نحو (١٢٥٠) . وقد تحمل اليسار مسئولية هذه الأحداث والتي أطلق عليها السادات بسخرية شديدة (انتفاضة الحرامية) وقد استجاب النظام لأحداث يناير ١٩٧٧ بإصدار مجموعة كبيرة من القوانين المقيدة للحريات . ومن جهة أخرى يبدو أن الإنتفاضة كانت لها علاقة عضوية مباشرة بسفر السادات للقدس في نوفمبر من نفس العام . حيث حاول السادات تصوير مبادرة السلام على أنها كانت لتحقيق الرفاهية والرخاء للشعب المصري ، وكان من نتيجة تلك الزيارة أن أشدت حدة المواجهة بين النظام والمعارضة بعد زيارة القدس ، وهو مادفعه الى إصدار مجموعة من القوانين المقيدة للحريات في مايو ١٩٨٧ وترتب على هذه الانتكاسات قيام كل من حزبي (الوفد و التجمع) بتجميد أنشطتها السياسية في يونيو من نفس العام^(١) . هذا وقد قام السادات بإجراء استفتاء على معاهدة السلام وإعادة تنظيم الدولة وقد جاءت نتيجة الاستفتاء مؤيدة للحكومة بنسبة ٩٩ر٩٪ من جملة الأصوات الصحيحة . ولاشك أن هذه الاجراءات أفضت من الناحية السياسية الى استبعاد عدد كبير من قادة المعارضة من مسرح الحياة السياسية، كما وضعت كثيرا من القيود على حرية الصحافة ولاسيما تلك المعارضة لتوجهات الحكومة . وبناء عليه، فقد تم إجراء انتخابات برلمانية عام ١٩٧٩، وكان الهدف من ورائها تحقيق أغلبية كبيرة للحزب الوطن الديمقراطي الذي يرأسه رئيس الجمهورية، ومن ثم شهدت هذه الانتخابات أعمال تزوير لم

(١) حمدي عبد الرحمن ، إشكاليه التحول الديمقراطي في مصر ، مصدر سابق ، ص ٧ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول هذه السياسات والاجراءات للنظام السياسي انظر :

- محمد سيد احمد ، مستقبل النظام الحزبي في مصر ، مصدر سابق ، ص ٣٧ - ٣٨ .

يسبق لها مثال حيث استخدمت الحكومة كافة السبل المتاحة والممكنة للتأثير على نتيجة الانتخابات وللحفاظ على الديكور الديمقراطي تم تدبير (٢٩) مقعدا فاز بها حزب العمل الاشتراكي وثلاثة مقاعد لحزب الأحرار، وعشرة مقاعد للمستقلين، بينما احتفظ الحزب الوطنى الديمقراطى بنسبه ٧ ر ٨٨٪ من إجمالى مقاعد مجلس الشعب.^(١)

يوضح هذا الجدول الإنتخابات عام ١٩٧٩

الحزب	عدد المرشحين	عدد المقاعد	النسبة المئوية فى المجلس
الحزب الوطنى الديمقراطى	٣٦٢	٣٣٠	٨٨,٧
حزب العمل الاشتراكى	١٨٢	٢٩	٧,٧
حزب الاحرار	٨٧	٣	٠,٩
حزب التجمع الوطنى التقدمى الودوى المستقلون	٣٤	-	-
	١١٩٢	١٠	٢,٧
المجموع	١٨٥٧	٣٧٢	١٠٠

جدول رقم (١)

- يضح من الجدول أن الحزب الوطنى هو الأداة الفعالة لتحقيق السيطرة والهيمنة السياسية للنخب الحاكمة فهو لايسعى إلى تعميق حقيقى للمشاركة السياسية للمواطنين بقدر ما يهدف الى إضعاف الأحزاب الأخرى المعارضة، والتحكم فى عمليات التعددية الحزبية، ولذلك طالبت احزاب المعارضة مرارا وتكرارا بالفصل بين الحزب الوطنى ومؤسسات الدولة و تتحى رئيس الدولة عن رئاسة

^(١) على الدين هلال وآخرون ، الانتخابات البرلمانية فى مصر من سعد زغلول الى حسنى مبارك ، فى على الدين هلال (محرر) التطور الديمقراطى فى مصر :- قضايا ومناقشات ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر الشرق ، ١٩٨٦ ، ص ص ٢٦٠ - ٢٦٤ .

انظر جدول رقم (١) فى حمدى عبدالرحمن، اشكالية التحول الديمقراطى فى مصر، ص ٧.

الحزب الحاكم وأن يظل رئيسا فوق الأحزاب، إلا أن هذا المطلب عادة ما كان يقابل بالرفض على أساس ضرورة المحافظة على استقرار البلاد وضمان مصالحها العليا وعلى الرغم من رحيل السادات عام ١٩٨١، فإن الحزب الوطنى لا يزال فى الإدراك المصرى الشعبى هو حزب السادات وهو يمثل منذ تأسيسه الحزب المهيمن على كافة مستويات وسائل الاعلام، وكذلك على مستوى المجالس التشريعية سواء على المستوى القومى أو المحلى ومما يدعم سيطرة وهيمنة الحزب الوطنى الديموقراطى صعوبة الفصل بين أجهزته الحزبية والأجهزة الحكومية ولاسيما وزارة الداخلية . فوزيرا الداخلية والحكم المحلى دائما عضوان فى المكتب السياسى للحكومة وهو أعلى سلطة تنفيذية تتحكم فى كافة الأنشطة الحزبية ابتداء من اختيار من يتحدثون بأسم الحزب فى المناسبات والاجتماعات العامة وأنتهاء باختيار المرشحين للمناصب العامة، وعليه فإن النجاح الذى يحققه الحزب الوطنى فى الانتخابات العامة لا يرجع بالضرورة إلى شعبيته الواسعة أو قوة هيكله التنظيمى وإنما يعتمد أساسا على قوة جهاز ومؤسسات الدولة التى ترتبط بالحزب وتمكنه من السيطرة على عملية نشر المعلومات فى المجتمع، بل الأكثر من ذلك التحكم فى نتائج الانتخابات ولو من خلال أعمال التزوير^(١) .

والأكثر من ذلك أن الإنضمام للحزب الوطنى يعتبر ولومن الناحية الواقعية، شرطا لازما للتعيين فى المناصب العليا بالدولة وبعبارة أخرى موجزه أصبحت عضوية الحزب الحاكم والحصول على تأييده فى الانتخابات العامة البرلمانية أو المحلية مطلبا ضروريا لذوى الطموح من المواطنين، هذا وعلى صعيد آخر فإن أخطر إشكاليات الديموقراطية فى مصر تتمثل فى وجود مجموعة كبيرة من القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات، صحيح أنها صدرت فى الفترة الساداتية إلا أنها لم تلغ ولا تزال سارية المفعول حتى اليوم ومن ابرز هذه القوانين (أ) التحذير من إقامة أحزاب على أساس الطبقة والطائفة والانتماء الجغرافى، أو على أساس

(١) حمدى عبد الرحمن ، أشكالية التحول الديموقراطى ، مصدر سابق ، ص ص ١٦-١٧ .

التفرقة بسبب العقيدة الدينية أو العنصر أو الجنس (ب) ضرورة تميز أى حزب جديد عن الأحزاب القائمة من حيث البرنامج والاهداف (ج) عدم ارتباط الحزب بأى جهة سياسية أجنبية ومن أخطر هذه الشروط المقيدة لتأسيس أحزاب جديدة ماورد فى القانون من ضرورة إلا يكون من مؤسسى الحزب من تتوافر أدله على قيامه بالدعوة أو المشاركة فى الدعوة أو الترويج بأى طريقه لأى مبادئ تتنافى مع قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى وهو القانون الذى صدر فى مايو ١٩٧٨ ويعتبر من أهم القوانين المقيدة للحريات فى مصر^(١) .

ورغم مطالبه العديد من المثقفين بمختلف انتماءاتهم الايديولوجية والسياسية بالاضافه إلى القوى والتنظيمات السياسية المصرية بالمزيد من الحريات العامة والتوسع فى الممارسة الديمقراطية من خلال السماح للقوى المحرومة بأنشاء أحزاب خاصة بها مثل التيار الاسلامى المعتدل وتعديل الدستور بما يعزز الممارسه الديمقراطية، فإن السلطة السياسية رفضت كافه هذه المطالب، بل وأصدرت المزيد من القوانين المقيدة لحرية وعمل الأحزاب السياسية ونشاطات المثقفين المختلفة . ومن هذه القوانين قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى، قانون الحراسة وتأمين سلامة الشعب، قانون حماية الوحدة الوطنية، قانون الاحزاب السياسية، قانون حماية القيم من العيب، قانون محاكم أمن الدولة وقانون الطوارئ وقانون سلطة الصحافة، ورغم أن الممارسة الديمقراطية شهدت هامشا أوسع من الحريات.

ولاسيما حرية التعبير فى فترة حكم " الرئيس مبارك " مقارنة بفترة حكم السادات فان ذلك لا يقلل من خطورة ترسانه القوانين الاستثنائية التى تظل سيفا فى أيدى السلطة التنفيذية تعبر عنه كيفما شاعت ومجرد الإبقاء على هذه القوانين الاستثنائية والمقيدة للحريات يعتبر من أبرز معوقات الديمقراطية فى مصر، ويعبر عن تلك إنتخابات أعوام ١٩٨٤، ١٩٨٧، ١٩٩٠ ويمكننا من خلال مقارنة

(١) حمدى عبد الرحمن ، أشكالية التحول الديموقراطى ، مصدر سابق ، ص ص ١٦-١٧ .

بين نسبة التمثيل أن تكشف عن مواقع الأحزاب وقدراتها على التعبير عن القضايا الجماهيرية المحلية في هذه الفترة^(١)(*) .

يوضح هذا الجدول الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤

الحزب	عدد الاصوات الصحيحة	%	عدد المقاعد	%
الوطني الديمقراطي	٣٧٥٦٣٥٩	٧٢,٩٩	٣٩٠	٨٧%
الوفد الجديد	٧٧٨١٣١	١٥,١٢	٥٨	١٣%
العمل الاشتراكي	٣٦٤٠٤٠	٧,٠٧	-	-
الاحرار	٣٣٤٤٨	٠,٦٥	-	-
التجمع الوحدوى	٢١٤٥٨٧	٤,١٧	-	-
المجموع	٥١٤٥٥٦٥	%١٠٠	٤٤٨	%١٠٠

جدول رقم (٢)^(٢)

ويتضح من البيانات الواردة بالجدول والخاصه بالعملية الانتخابية عام ١٩٨٤، إن هناك مجموعة من الاعتبارات نوضحها فيما يلى :- (أ) أن هذه الانتخابات كانت أول اختبار حقيقى للرئيس مبارك وكانت تحت ادارته فقد أعلن أن الانتخابات هذه المرة ستكون طبقا لنظام القوائم النسبية وهى أنه يجب على كل

^(١) ايمان محمد حسن , وظائف الاحزاب السياسية فى النظم التعددية المقيدة , دراسة حالة حزب التجمع فى مصر (١٩٧٦-١٩٩١) فى كتاب الاهالى رقم ٥٤ , القاهرة ١٩٩٥ , ص ص ٣٦٦-٣٧٦ .

^(٢) مزيد من التفاصيل حول التعددية الحزبية المقيدة انظر:

- خالد محي الدين , مستقبل الديمقراطية فى مصر , كتاب الاهالى , العدد الاول , القاهرة , ١٩٨٤ .

- عادل حسين , نحو فكر عربى جديد , الناصرية والتنمية والديموقراطية , القاهرة , دار المستقبل العربى , ١٩٨٥ .

^(٣) انظر الجدول رقم (٢) فى: حمدى عبدالرحمن اشكالية التحول الديمقراطى فى مصر, ص ص ٩-١٠ .

^(٤) مزيداً من التفاصيل حول الانتخابات البرلمانية فى مصر انظر على الدين هلال واخرون الانتخابات

البرلمانية فى مصر من سعد زغلول إلى حسنى مبارك، فى على الدين هلال (محرر) التطور الديمقراطى

فى مصر: قضايا ومناقشات، القاهرة، مكتبة نهضة مصر الشرق، ١٩٨٦، ص ص ٢٦٠-٢٦٤ .

حزب سياسى أن يحصل على ٨٪ من الأصوات الصحيحة كحد أدنى للدخول إلى البرلمان . ومعنى ذلك أنه يجب أولاً على الحزب أن يحصل على نسبة ٨٪ من مجموع الأصوات الصحيحة على مستوى جميع الدوائر الانتخابية، وعلى الرغم من معارضة أحزاب المعارضة على هذا النظام الانتخابى إلا أنها شاركت فى هذه الانتخابات ولم تتمكن من اجتياز نسبة الـ ٨٪ سوى حزب الوفد الذى تحالف مع جماعة الإخوان المسلمين . (ب) هذا وشهدت هذه الانتخابات أعمال عنف لم يسبق لها مثيل فقد لقي أحد مرشحي حزب العمل مصرعه بالأقصر وأختطف أحد مرشحي الوفد النشيطين وعثر على جثته فى اليوم الثانى، بالإضافة إلى هيمنه وسائل الاعلام وإستخدامها أساليب الضغط والترهيب للتأثير على نتيجة الانتخابات مما أدى بأحزاب المعارضة إلى أن تلجأ للقضاء للطعن فى دستوريه قانون انتخابات ١٩٨٤ وصدر حكم من المحكمة فى مايو ١٩٨٧ بعدم دستورية هذه الانتخابات^(١) . وكان هذا الحكم حافزاً لأحزاب المعارضة للمطالبة بإصلاحات سياسية ودستورية كاملة تسمح بإنتخاب رئيس الجمهورية مباشرة من الشعب وقد أستجاب الرئيس مبارك لبعض مطالب المعارضة وأحكام القضاء فقام بتعديل قانون الانتخابات وتم اجراء انتخابات ١٩٨٧ التى تميزت بعدد من الملامح الاساسية لعل من أبرزها (أ) تزايد نسبة المعارضة فى مجلس الشعب من ١٣٪ فى انتخابات ١٩٨٤ إلى ٢٢,٣٢٪ وتناقصت بالمقابل مقاعد الحزب الوطنى فى المجلس من ٨٧٪ إلى ٧٧,٧٨٪

(١) علا أبو زيد، الاطار القانونى والسياسى للتعددية الحزبية من (٧٦-١٩٩٢) ورقة مقدمة لندوة: المشاركة السياسية فى مصر، القاهرة، مركز البحوث العربية ٢٥-٢٦ ديسمبر ١٩٩٣، ص ص ١٤-١٥.

هذا الجدول يوضح الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٧

الحزب	عدد الاصوات الصحيحة	%	عدد المقاعد	%
الوطني الديمقراطي	٤٧٥١٧٥٨	٦٩,٦٢	٣٠٨	٦٨,٧٥
تحالف العمل الاشتراكي	١٠١٦٣٥٢٥	١٧,٠٥	٥٦	١٢,٥٠
الوفد الجديد	٧٤٦٠٢٤	١٠,٩٣	٣٦	٨,٠٤
التجمع الوطني الموحد	١٥٠٥٧٠	٢,٢١	-	-
الامة	١٣٠٣١	٠,١٩	-	-
مستقلون (وطني)	-	-	٤٠	٨,٩٣
مستقلون (معارضة)	-	-	٨	١,٧٨
المجموع	٦٨٢٤٩٠٨	١٠٠	٤٤٨	١٠٠

جدول رقم (٣) (١)

(ب) الاعتراف الواقعي ببعض القوى السياسية غير المشروعة مثل جماعة الاخوان المسلمين، والتيارات الماركسية والشيوعية، حيث شاركت هذه الجماعات في الانتخابات وحصلت من خلال بعض اعضائها على مقاعد تمثل المستقلين في مجلس الشعب . بل أنه من خلال الاخوان المسلمين استطاع حزبا العمل والاحرار أن يكون لكل منهما ممثلان في مجلس الشعب منذ انتخابات ١٩٧٩ . على أن المعارضة استمرت في انتقادها لنظام "مبارك" واتهمت البرلمان بعدم الدستورية وقد صدر حكم قضائي بالفعل من المحكمة الدستورية في مايو ١٩٩٠ يقضي ببطلان مجلس الشعب منذ إنتخابه . وللمرة الثانية أستجاب " الرئيس مبارك " لحكم المحكمة الدستورية العليا وأصدر قرارا جمهوريا في سبتمبر ١٩٩٠ بوقف أعمال ونشاط مجلس الشعب ودعوة الناخبين للاستفتاء على حله وبعد موافقه الناخبين على حل مجلس الشعب أجريت انتخابات جديدة في نوفمبر ١٩٩٠ على أساس قانون

(١) انظر جدول رقم (٣) في حمدي عبدالرحمن، اشكالية التحول الديمقراطي، ص ١١

الانتخاب الفردى، على أن اللافت للنظر فى هذه الانتخابات هو مقاطعة أحزاب المعارضة (العمل، الوفد، الاحرار) للعملية الانتخابية وذلك لعدم موافقتها على قانون الانتخابات ومطالبتها بوجود ضمانات لحرية ونزاهة الانتخابات . وهذا الجدول يوضح طبيعة العملية الانتخابية ونسبة التمثيل فى نوفمبر ١٩٩٠ (١) (*)

يوضح هذا الجدول الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٠

الحزب	المرشحون	عدد المقاعد	%
الحزب الوطنى الديمقراطى	٤٣٩	٢٥٥	٥٨,٢
التجمع	٢٨	٦	١,٤
الأمة	٣٣	—	—
مصر الفتاة	١٩	—	—
الخضر	١٩	—	—
الاتحاد الديمقراطى	٣	—	—
مستقلون (وطنى)	٨٠٠	٩٥	٢١,٧
مستقلون (معارضة)	١٣٣٥	٨٢	١٨,٧
المجموع	٢٦٧٦	٤٣٨	١٠٠

جدول رقم (٤)

يوضح هذا الجدول بعض ملامح التحسن الذى شهدته خبره التعددية السياسية فى ظل فترة "حسن مبارك" بالمقارنه بفترة سلفه السادات، حيث عمد مبارك إلى تمكين السلطة القضائية من أن تلعب دورا فاعلا فى تدعيم الديمقراطية، فقد بات واضحا أن نظام الحزب المسيطر الحالى قد فشل فى تحسين إنجاز النظام على

(١) حمدى عبد الرحمن ، إشكاليه التحول الديموقراطية فى مصر ، مصدر سابق ، ص ص ١١-١٣ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول انتخابات ١٩٨٤ - ١٩٨٧ - ١٩٩٠ يمكن مراجعة:

على الدين هلال ، وآخرون ، الانتخابات البرلمانية فى مصر من سعد زغلول إلى حسنى مبارك ، مصدر

سابق ، ص ص ٢٦٥ - ٢٧٥ .

كافة الاصعدة السياسية (الاقتصادية - الثقافية - الاجتماعية) داخليا وخارجيا أو تدعيم قدرته على حل المشكلات الملحة التى تواجه المجتمع . ومن هنا يمكن تبرير مطالب المعارضة للرئيس بأن يظل فوق الاحزاب رئيسا لكل المصريين^(١) .

مماسبق يمكننا القول أن حكام مصر كانوا دائما على وعى بحقيقه العلاقة التاريخية بين الحاكم والمحكوم، وهى العلاقة الاستبدادية والسلطوية وليس أدل على ذلك من حديث الرئيس السادات " لأحمد بهاء الدين " حيث أشار اليه قائلاً^(٢) فليس هناك أدنى شك فى أن الخطاب السابق يعكس وعى الرئيس المسئول عن الدولة بحقيقه أنه أساس العلاقة السياسية، وأن إرادته لاتعلوها إرادة أخرى . ولذلك فإن السادات كان على يقين تام بأنه مانح للديمقراطية والتعددية الحزبية وأنه قادر على الحصول فى المقابل على ضمانات وقيود فى ممارسة الديمقراطية بما يكفل عدم تعديها الحدود التى يرسمها لها ..أليس هو القائل بأن الديمقراطية لها أنياب ؟ ويبدو أنه فى آخر عهده كان يفكر فى التراجع عن هذه المنحة الديمقراطية . وكان من نتيجة ذلك تعثر الديمقراطية ومسيره التحول الديمقراطى وبالتالى ظهرت العديد من الجماعات التى تنتمى إلى الاقلية الراديكالية الاسلامية، وأصبحت تمثل أحد التحديات الخطيرة التى تواجه الديمقراطية فى مؤسسات الدولة والمجتمع . وقد ظهر هذا التيار الراديكالى الذى يؤمن بالعنف سبيلا لتحقيق غايته وأهدافه منذ السبعينيات حينما تولى الجيل القديم من الاخوان المسلمين عن دائرة العنف، فقد انفصلت عن التيار الاصلاحى جماعات صغيرة الحجم، لكنها جيدة التنظيم وانتهجت أساليب العنف خلال عقدى السبعينيات والثمانينات . ومن أبرز الأحداث العنيفة

(١) حمدى عبد الرحمن ، إشكاليه التحول الديمقراطى فى مصر ، مصدر سابق ، ص ١٣ .

(٢) يا أحمد " عبد الناصر وأنا آخر القراعنه هو عبد الناصر كان محتاج لنصوص علشان يحكم بها ولا أنا محتاج لنصوص؟ السلطات اللى أنت بتكلم عليها أنا حاططها للى هايجوا بعدى بقى رؤساء عادين محمد وعلى وعمر هايجتاجوا النصوص دى علشان يمشوا شغلهم " .

التي قاموا بها الهجوم على الفنية العسكرية عام ١٩٧٤، وقتل الشيخ الذهبي وزير الاوقاف الأسبق عام ١٩٧٧، واغتيال الرئيس السادات عام ١٩٨١^(١) .

وليس ثمة شك في أن السياسات والاجراءات التي تبناها ونفذها النظام السياسى خلال عقد السبعينيات من جانب، وتراجع دور الدولة فى عملية التنمية الاجتماعيه والاقتصادية وترك العنان للرأسماليه المحليه والاجنبية للقيام بهذا الدور فى كافة المجالات والقطاعات من جانب آخر، هذا بالإضافة إلى الممارسات التي قام بها النظام السياسى لقمع الحريات وتكبييل المتقنين وإعاقة نموهم الفكرى والسياسى، فضلا عن ازدياد معدلات التفاوت الطبقي وتفاوت معدلات الدخول بشكل عام ... الخ، كل هذه الامور لعبت دورا مؤثرا وفعالا فى ظهور وتنامى التنظيمات السريه (غير المعلنه) والتي رأت أن الأسلوب الأمثل لتحقيق أهدافها يتمثل فى العنف وأستخدام القوة، حيث شهدت المرحلة حوادث كثيرة للعنف إتخذ النظام منها موقفا عدائيا استخدم كافة الاساليب والوسائل لقمعها والسيطرة عليها^(١) وقد تراوحت هذه الاساليب بين التعذيب والاعتقال احيانا، والاستقطاب والاستمالة احيانا أخرى .

ومن ثم، فالمناخ السياسى والثقافى الذى ساد خلال هذه المرحلة كانت له تأثيراته السلبية على أوضاع ومكانه المتقنين على اختلاف توجهاتهم الفكرية والايديولوجية سواء الذين ينتمون للتيار الاسلامى السلفى، أو الذين ينتمون للتيار الاشتراكى أو العلماني، مما أثر على حجم ونوعيه الانتاج الثقافى والفكرى الذى قدمه هؤلاء المتقنون خلال تلك المرحلة

^(١) احمد بهاء الدين ، محاوراتى مع السادات ، القاهرة ، دار الهلال ، الطبعة الثانية ١٩٨٧ ، ص ٦٤ .

^(٢) مزيد من التفاصيل حول ظهور الجماعات الاسلامية انظر:

- علا أبو زيد ، الاطار القانونى والسياسى للتعددية الحزبية ، مصدر سابق ، ص ٢٢ - ٢٥ .

^(٣) حمدى عبد الرحمن ، أشكاله التحول الديموقراطى فى مصر ، مصدر سابق ، ص ٢١ .

غير أن هذه الامور قد أستمريت وأزداد إنتشارها منذ بداية التسعينيات ،فنمو وتنامي الجماعات المتطرفة والتي أتخذت من العنف أسلوبا لتحقيق أهدافها، على الرغم من أنها لا تمتلك مشروعا حضاريا واضحا ، قد دفع النظام السياسى فى يوليو ١٩٩٢ إلى استصدار قانون لقمع هذه الجماعات أطلق عليه قانون الارهاب، والذي أعتبر ممارسات الجماعات المتطرفة جريمة عقوبتها الإعدام.

يبقى القول، إن غياب الديموقراطية الحقيقية على الرغم من أن الخطاب السياسى الرسمى كان يؤكد بأستمرار على الحريات السياسية وحرية الفكر قد أدى إلى إستبعاد كثير من المثقفين من دائرة السلطة وصنع القرار السياسى . حيث حرص النظام السياسى خلال السبعينيات على استبعاد هذه الفئات من المراكز القيادية فى كثير من المجالات : الفن، الفكر، والثقافة ... الخ وذلك من خلال حملات الاعتقالات المكثفة التى شهدتها مرحلة السبعينيات^(١) .

(١) مزيد من التفاصيل حول سياسات السبعينيات وإشكاليه الديموقراطية فى مصر أنظر: غالى شكرى ، الثورة المضادة فى مصر ، مصدر سابق ، ص ص ٤١٢ - ٤١٣ .

-خالد محى الدين ، مستقبل الديموقراطية فى مصر ، مصدر سابق ، ص ص ٥٧ - ٨٢ .
-أمانى عبد الرحمن صالح ، التعددية السياسية فى الوطن العربى ، دراسة للنموذج المصرى المغربى الفكر الاستراتيجى العربى ، معهد الانماء العربى ، العدد ٣٨ ، أكتوبر ١٩٩١ ، ص ١١٥ .

(٢) كبت حرية الصحافة ومصادرتها وحرمان بعض الصحفيين الذين يهاجمون النظام من الكتابه أو التردد على دور الصحف ، بل أن الامر تعدى ذلك إلى عزل بعضهم وتحويلهم إلى وظائف أخرى أو خروجهم الاجبارى على المعاش أو اعتقالهم أعتقالا دائما وكان من نتيجة ذلك أن تحولت المعارضة بكافة اتجاهاتها من السلوك المعارض الحميد إلى السلوك الخبيث تلك التى تتغذى على قواعد النظام بدلا أن تغذيها . وتمثل ذلك فى إحتداد لغة المعارضة وتحولت إلى معارضة يائسه وتمثل ذلك فى إنتقال بعض روافدها خارج الاطر الشرعيه والتحرك ضد الشرعيه لاسقاط النظام من خلال الانشطة المسلحة والسرية المناهضة للنظام.

ثالثا : التحولات الاقتصادية وتغير انساق القيم الاجتماعية والثقافية:

لعل من أخطر التطورات المرتبطة بسياسة الانفتاح، تلك المتعلقة بما تركته السياسة من آثار على نسق القيم والتعليم السائدة فى المجتمع وعلى الثقافة الوطنية. ولقد كانت التحولات التى طرأت على نسق القيم والثقافة السائدة نتاجا لأمر ثلاثة أرتبطت بسياسة الانفتاح : الاول : تنامى رأسماليه الانفتاح غير المنتج ونفوذها المتزايد اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا . الثانى : فقدان وتراجع السياسات والتوجهات المرتبطة بتحقيق العدالة الاجتماعية وما أرتبط بذلك من تدهور ملحوظ فى أوضاع الطبقات الدنيا والوسطى فى المجتمع . أما الثالث : فيتمثل فى الارتباط بالغرب على كافة المستويات والانبهار العام بالنموذج الغربى .

ذلك أن رأسماليه الانفتاح بهيمنتها الاقتصادية والاجتماعية قد وضعت المجتمع فى قالب قيمها من جانب، كما أن تدهور أوضاع الطبقات الدنيا والوسطى وأحساسها بفقدان العدالة الاجتماعية فى المجتمع ارتبط بفرض مجموعة من القيم السلبية وأدى إلى عديد من مظاهر التفسخ والانبهار بالنموذج الغربى من جانب آخر، مما أفضى إلى نتائج سلبية على الثقافة الوطنية.

وفى مقدمة القيم التى سادت فى ظل الأنفتاح، الفردية واللامبالاة بمصالح المجتمع وهذه القيمة أرتبطت بنمط النمو الرأسمالى التابع غير المنتج وبطبيعة رأسماليه الانفتاح حيث أن الهدف الأسمى هو تحقيق أقصى قدر من الربح وتكوين اكبر قدر من الثروة حتى لو تم ذلك على حساب مصلحة المجتمع ككل . وإذا كانت قيمة الفردية لصيقة برأسمالية الانفتاح، إلانها أمتدت لتصبح قيمة سائدة لدى الافراد من مختلف الطبقات الاخرى الدنيا والوسطى، فأن أحساس المواطن العادى بأن الدولة لاتحل له أيا من مشاكله المعيشية الرئيسية، ولاتوفر له القدر الكافى من الحماية فى مواجهة مايلاقيه من معاناة دفع به أيضا إلى محاولة البحث بوسائله الفردية الخاصة عن أى طريق للخلاص الفردى . ونتاجا للتطورات المرتبطة بالأنفتاح، تدهورت قيمة العمل المنتج، فقد أجهت رأسمالية الانفتاح فى سعيها

السريع لتكوين ثروات إلى شتى الوسائل التى لا تمت بصلة إلى الانتاج حيث أتجهت إلى التجارة أساسا وكافة الوسائل غير المشروعة مثل التهريب والاحتياىل والسمسرة وتجارة المخدرات، يضاف إلى ذلك حقيقة أن الفئات المنتجة الحقيقية فى المجتمع هى اكثر الفئات معاناه فى ظل الانفتاح، ومثل هذا يشكل عاملا أساسيا لتدهور قيمة العمل المنتج كسبيل لتكوين ثروة أو حتى للحصول على احترام أتماعى . وأرتبط بتدهور قيمة العمل المنتج تدهور قيمة التعليم والثقافة فى المجتمع عموما ، فلم يعد العلم والتعليم مؤشرا للمكانة الاجتماعية أو الدخل، وفى ظل الانفتاح أيضا أصبح من، العسير على أبناء الطبقات الدنيا والوسطى الاستمرار فى التعليم بنجاح . وإذا كان التعليم فى الخمسينيات والستينيات قد أدى لحراك هذه الطبقات حراكا اجتماعيا صاعدا وحسن من أوضاعهم ومكانتهم الاجتماعية، فإنه فى السبعينيات لم يحظ المتعلمون بالاحترام والتقدير الواجبين على المستوى العام، كما دخلت الحكومة فى فترة الانفتاح فى سباق من أجل الربح عندما أنشأت مدراس اللغات بصدور قرار من وزير التعليم سنة ٩٧٩١ بإنشاء مدراس لغات تجريبية مشتركة على كافة المراحل . وبذلك دخلت الدولة كتاجر من تجار السوق مع فارق هام وأساسى وهو أن الدولة أستخدمت مبانى المدراس الحكومية المجانية فى تعليم خاص مما هدم مبدأ مجانية التعليم^(١)

هذا بجانب أنتشار مدراس اللغات المختلفة كمشروعات استثمارية فى الاساس، والتى لا تقبل إلا نوعا معينا من الطبقات الميسورة والقادرة فى المجتمع، مما أدى إلى خلق كوادر خاصة من المتعلمين تخدم فى الأساس الأنشطة التجارية ذات الطابع الأجنبى كالبنوك والفنادق والتوكيلات، فضلا عن الحاجة إلى استخدام عمالة تتقن اللغات الأجنبية والانجليزية بصفة خاصة، وقد دعم من أهمية تعلم اللغة الانجليزية وازدياد الطلب عليها فى فترة الانفتاح الأرتباط بين الرأسمالية الطفيلية

(١) سعيد أسمايل علي، محنة التعليم فى مصر ، كتاب الاهالى ، العدد الرابع ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٨٤ ،

المحلية بالخارج من ناحية الاستيراد، بالإضافة إلى الاتصال ببعض الهيئات الدولية والعالمية لتيسير حركة الاستيراد، مما ترتب عليه الاضرار بأعداد كبيرة من خريجي الجامعات المصرية وخاصة المتعلمين تعليماً حكومياً تحت ضغط ظروفهم المعيشية . وفى ظل حقيقة أن شهاداتهم لا تمثل أى ضمان لتحسين هذه الظروف . إلى جانب مزاوله بعض الاعمال التى لاتمت بصلة إلى قيمة العلم والثقافة حتى لدى المتعلمين أنفسهم، مع ازدياد حجم مشكلة البطالة، لأن سوق العمل لا يستوعب هؤلاء من ذوى التعليم الحكومى . وأصبحت الفرص الحقيقية متاحه لابناء الطبقات الميسوره والطفيليه التى ارتبطت بالتعليم الخاص والأجنبى، وإذا كنا قد أشرنا فى موضع سابق عن تداخل وتباين عناصر البنية الطبقيه فى فترة السبعينيات فقد أرتبط هذا التداخل الطبقي بتباين وتداخل عناصر ومكونات البنية الثقافية، وقد عبر التعليم من خلال تعدد الأنشطة التعليمية عن هذا التداخل الثقافى حيث التداخل بين التعليم الحكومى لخدمة أبناء الطبقات الدنيا والوسطى والتعليم الخاص الذى خضع لرقابة الدولة والأجهزة التابعة لها، وكذلك أنتشار مدارس اللغات الخاصة لخدمة الفئات الاجتماعية الجديدة ذات التوجهات الغربية والتى أرتبطت مصالحها بمصالح الرأسمالية الغربية، فضلاً عن استمرار بعض المؤسسات التقليدية التعليمية لخدمة بعض الفئات الدنيا مثل دور المساجد والكنائس التى تقدم خدمات لمحدودى الدخل بقيمة محدودة، وبالتالي فإن توجهات التعليم خلال هذه المرحلة كانت توجهات طبقية تخدم وتعبر عن مصالح طبقات معينة .

ويشير " إسماعيل على" ^(١) إلى أن الالتحاق بالمدارس الخاصة والأجنبية أصبح قاصراً على أبناء الطبقة الجديدة كمطلب أساسى فى الحصول على وظيفة لخدمة الاجنبى، لدرجة أن الحصول على فرص الالتحاق بهذه المدارس قد تطلب مبالغ ضخمة . وقد فتح الباب والمجال أمام المحسوبيات وأصبح لايلتحق بهذه المدارس إلا أبناء الطبقة الجديدة من أغنياء الإنفتاح، بينما لايجد أبناء الطبقة الفقيرة

(١) المصدر نفسه ص ص ١٨٧ - ١٨٩ .

أمامهم إلا المدارس الحكومية التى أصبحت تعاني من نقص الخدمات والمرافق وتدهور المباني من جانب، ونقص الكفاءات والكوادر نتيجة لتحويلهم فى العمل فى مدارس خاصة وأجنبية حيث ارتفاع الأجور، نتيجة لهجرة هذه الكفاءات للخارج والعمل فى الدول العربية النفطية . ويمكن القول أن قيمة التعليم خلال فترة الانفتاح قد تدهورت بأنهيأ مجانية التعليم وتكافؤ الفرص وارتبط التعليم بمبالغ خيالية لخدمة أغنياء الانفتاح الذين لهثوا وراء قيم المباهاة بتعلم أولادهم فى مدارس أجنبية وتحول التعليم إلى سلعة باهظة الثمن، بل تحولت المدارس إلى بوتيكات وتبرعات وهدايا ودروس خصوصية وغيرها مما جعل قيمة التعليم تنهار وتتدهور كقيمة أساسية من قيم التطور الإجتماعى .

ولم تسلم الجامعة من هذه التحولات خلال فترة السبعينيات فظهرت بعض المطالب بأنشاء جامعة خاصة بمصروفات باهظة لتقبل أبناء طبقة الإنفتاح ممن لفظتهم الجامعات الرسمية لضعف مستواهم وعدم قدرتهم التحصيلية، وقد تأثر أيضا أستاذ الجامعة بهذا المناخ الإنفتاحى وأثر تأثيرا كبيرا على جهاز القيم لديه، فكيف يساير الانماط الاستهلاكية الترفيفية التى أخذت تعج بالمجتمع وأنصرف عن مهمته الأساسية فى الإنتاج المبدع والبحث العلمى إلى المشاكل اليومية والفردية تحت ضغط هذا المناخ المتردى، ومن هنا شغلت المطالب المادية كثيرا من رجال الجامعة والمتقنين وزاحمتهم فى مهمتهم الأساسية والحقيقية فى البحث العلمى والنقد والابداع، ولم يكن أمام هذه الخبرات العلمية إلا الهروب من المجتمع بحثا عن فرص أفضل للحياة حيث كانت الهجرة هى الحل الوحيد لتحفظ هذه الخبرات العلمية والكفاءات ذاتها من التمزق والانهيأ على كل المستويات السياسية والثقافية والاقتصادية، ذلك لأن الهجرة وخاصة هجرة العقول والكفاءات العلمية لا ترتبط فقط بالبعد الاقتصادى بل أن الابعاد السياسية والثقافية تلعب دورا جوهريا فى هذا ويمكن توضيح ذلك إذا ما عرفنا أن هذا الوضع قد ارتبط بطبيعة القيم التى سعت السلطة السياسية لتسييدها وإشاعتها وتغذية الجماهير بها لمواجهة أزمة مصداقيتها السياسية والاقتصادية والثقافية، من أذاعة وتلفزيون وسينما ومسرح ومدرسة

وكتاب إلى غير ذلك وأصبح المثقف مواجهًا بكل هذه التحديات وعلى مستوى كل هذه الأبعاد^(١). والدليل على ذلك أن ٤٥٠ ألف عالم مصري قد تركوا مصر إلى دول العالم المتقدم ما بين عامي ١٩٧٦، ٦٧ و٢٠٠ ألف عالم مصري يعيشون الآن في الولايات المتحدة الأمريكية ٦٠ ألف عالم في كندا ٥٠ ألف عالم في استراليا و١٥٥ ألف عالم في أوروبا^(٢).

فعلى صعيد البنية الثقافية نفذت الدولة عددا من السياسات والإجراءات ساهمت بشكل مؤثر في تشويه الثقافة المحلية وبعض القيم الاجتماعية التي تعبر عنها وتعكسها. فقد قامت الدولة بتصفية أجهزة المسرح والسينما كمؤسستين تابعتين لوزارة الثقافة، لايقومان أصلا على الربح والخسارة بل لحساب المردود الثقافي العام. ورغم أن هذه المؤسسات كانت تهدف أساسا إلى تحقيق نهضة فكرية وفنية في فترة الستينيات وليس الربح أو الاعلام. فإن الدولة في السبعينيات قامت بتشجيع القطاع التجاري الخاص، وألغت وزارة الثقافة نفسها في التشكيل الوزاري الجديد التالي لتوقيع اتفاقية "كامب ديفيد" وتفكيك أوصال القطاع العام في السينما والمسرح وتمويل اغلب ميزانيتها لمساعدة راس المال الخاص، مما أدى إلى هبوط مستوى الانتاج المسرحي والسينمائي وأهمال القطاع العام الذي أدى إلى ترك المجال مفتوحا أمام القطاع الخاص الذي تسيطر عليه النزعة التجارية والرغبة في الكسب والربح ولو بالإبتذال والاسفاف، وبذلك سيطرت أفلام الجنس والمخدرات والعنف التي تقوم على موضوعات تغذى الغرائز البدائية والنوازع السيئة^(٣)

(١) عبد الوهاب عبد الحفيظ، مشكلة التنمية وهجرة الأدمغة، مجلة الوحدة، العدد ٦٦، مارس ١٩٩٠

ص ٤٨.

(٢) تحقيق جريدة الاهرام، بتاريخ ١٩٩٤/٢/٢، العقول المصرية المهاجرة... "خسارة"

(٣) غالى شكرى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ص ٤١٠-٤١٢.

وسرعان ما سيطر الفن الهابط الذى يخاطب الغريزة دون العقل، فقد حرصت بعض الاعمال السينمائية على تشويه صورة العلم والمشتغلين به والمتقنين بمختلف توجهاتهم، وأن الثراء لا علاقة له بالعلم ولا بالثقافة، وإن الثقافة والمعرفة غير كفيلين بتوفير أساليب الحياة الملائمة وأن الثراء أولا وقبل كل شئ يرتبط بالسلوك الاستغلالي لا بخصائص الفرد إلا إيجابية . وتعتبر معظم الأفلام عمالقة بنسق القيم والتعليم والثقافة من تبدل وتغير القيم والأخلاق والتربية ومعايير الخطأ والصواب، وأصبح الثراء مرتبطا بقدرة الفرد على التحلل من القيم والمعايير الرادعة للانحراف فحين يتمكن الفرد من أن ينحى القيم الأخلاقية التى تضبط سلوكه جانبا ، يصبح إذن حر الحركة، وبالتالي أكثر مرونة وقدرة على قبول وفهم ديناميات الانحراف . وهنا لا يصبح الانحراف انحرافا ، ولكن أسلوبا جديدا للكسب والتعيش والإرتقاء الطبقي فالقروى المعدم والسادج، وأيضا المتعلم المعدم يمكنهما أن يصبحا من الأثرياء إذا ما تخليا عن معان كالخير والحلال والحرام والعيب والاصول والتقاليد والقيم التى تربيا عليها، وهذا يعكس لنا أن نموذج الشاب المثقف لم يعد هو الشخص الذى يحظى بالمكانة الإجتماعية اللائقة به، ويصبح الشخص الذى يملك القدرة على أنتزاع المال والحصول عليه هو الجدير بالاحترام^(١) (*)

ومن ثم، تغيرت مؤشرات ومحددات المكانة الإجتماعية، فبعد أن كان التعليم، والانتماء العائلى، والأخلاق، والمهنة المحترمة ... وغيرها . من المحددات التقليدية هى المحددات الأساسية للمكانة الإجتماعية، أصبحت السيادة لقيم أخرى أفرزتها هذه التجربة . ولعل أهم وأبرز هذه المحددات والمؤشرات : الثراء بصرف

(١) زكى عبد المجيد ، القيم الاجتماعية للانفتاح الاقتصادى فى مصر ، كما تعكسها نماذج من الانتاج السينمائى فى السبعينيات ، رسالة ماجستير من قسم الاجتماع غير منشورة جامعة عين شمس ، ١٩٨٨ ص ص ١٦٠ - ١٦٥ .

(*) لمزيد من التفاصيل حول الافلام التى عبرت عن تدهور القيم فى السبعينيات انظر:
- أفلام المذنبون - القفل - وكالة البلح - العاب ممنوعة ، انتبهوا أيها السادة .

النظر عن الأسلوب أو الطريقة التي يتحقق بها، الكسب غير المشروع، وبخاصة من أعمال السمسرة والوساطة وتجارة الممنوعات (المخدرات والعملية والأغذية الفاسدة)، فضلا عن قيم الانتهازية والوصولية والانانية والفردية... الخ) حيث أصبحت هذه المؤشرات هي المحددات الفاعلة والمؤشرة في تحديد المكانة الاجتماعية والانتماء الطبقي . ولقد انعكست هذه القيم الجديدة على أسلوب المعيشة وأسلوب التفكير بالنسبة لهذه الفئات الجديدة والتي أفرزتها تجربة الانفتاح الاقتصادي ولاشك أن تغير أنسان القيم الاجتماعية كانت له تأثيراته السلبية ليس فقط على المستوى الفردي، ولكن أيضا على الصعيدين الأسرى والمجتمعي بشكل عام . فمعايير الاختيار للزواج قد تغيرت عن تلك التي كانت سائدة في المراحل السابقة . وقد جسدت هذه الظاهرة بوضوح بعض الأعمال الفنية التي قدمتها السينما المصرية خلال هذه المرحلة نذكر من بينها أفلام المخدرات بعامة وفيلم (انتبهوا أيها السادة)، ومسرحية (المشاغبين) التي أفصحت بوضوح عن تدهور قيمة التعليم مقابل القيم الأخرى الجديدة التي انتشرت خلال هذه المرحلة بشكل عام، تلك القيم التي أشرنا إليها قبل قليل.

ويمكننا القول ان التحولات التي شهدتها البنية الاجتماعية خلال فترة السبعينيات عملت على إعادة تشكيل ملامح البنية الاجتماعية . وقد شملت هذه التحولات القوى الاجتماعية ونسق القيم والثقافة والتعليم، فقد ارتبطت الرأسمالية الطفيلية وسيطرتها على واقع البنية الاجتماعية والاقتصادية بإحداث آثار عميقة على كل المستويات منها ازدياد التفاوت الطبقي الحاد وانعدام العدالة الاجتماعية وتفاوت مستويات الدخل والمعيشة وعدم الاهتمام بمصالح الفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا . وإذا كان أحد أهم المؤشرات الأساسية الدالة على وضع هذه الطبقات (التعليم)، فإنها تدهورت بتدهور السياسات التعليمية وارتباط هذه السياسات بالانشطة الطفيلية وبايديولوجية الدولة في تلك الفترة ومن ثم تدهورت قيمة التعليم، ولم يصبح مؤشرا للمكانة التعليمية أو الدخل، وأصبحت الغالبية العظمى من المتعلمين في المجتمع تتدرج ضمن أكثر الفئات معاناة في ظل

الانفتاح، وهذا ما جعل التعليم كقيمة لا تحظى بالاحترام والتقدير . فالعلم ليس هو طريق للنجاح فى المجتمع، وليس السبيل الى الترقى، وسيطرة القيم المادية على القيم الأخرى والواقع ان ثمة علاقة بين التحولات الاقتصادية التى شهدتها التكوين الاجتماعى فى فترة السبعينات وبين التحولات التى تعرضت لها البيئة الثقافية خلال نفس الفترة، ولقد أشار البعض لهذه التحولات الثقافية على أنها مرحلة تبعية شاملة على كل الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . وان هناك أكثر من ثقافة تدخلت وتمفصلت مع بعضها البعض رغم تباينها واختلافها . ان دراسة الحركة الثقافية فى المجتمع المصرى خلال فترة السبعينات كمجتمع متخلف وتابع اقتصاديا يمكن أن ترصد التشتت الفكرى لدى النخبة المثقفة المصرية وأن تقف على التشتت الفكرى لدى الفئات الاجتماعية وايضا تكشف عن اغتراب المثقف وانعزاله عن قضايا الواقع الاجتماعى السياسى ولذلك فالعلاقة بين المثقف والواقع الاجتماعى تعد من الأمور الهامة لفهم أزمة الثقافة المصرية . فالمثقف حين يدخل فى حوار جدلى مع الواقع الاقتصادى الاجتماعى والسياسى يصبح فى أزمة مع السلطة السياسية، وحين يتخلى عن التحديث ويعود الى تراثه السلفى يصبح فى أزمة مع العصرية، وحين يأخذ موقفا غير نقدى يصبح فى أزمة انعزال وتغريب عن الواقع. وحين يتبنى أيديولوجيا على حساب التراث يزداد تغريبا واغترابا^(١) .

ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل أن الثقافة الوافدة بما تشتمل عليه من قيم وسلوكيات تعمل على تدعيم وتعميق واقع التبعية والتخلف، كما انها تعيد انتاج وارتباط الطبقة الحاكمة ومراكز السلطة ماديا وثقافيا بالنظام الرأسمالى العالمى، وهذا يعنى أن التبعية الثقافية تتكون من عناصر متداخلة ومتفاعلة يتمثل العنصر الأول : فى الجانب الفكرى والأيدىولوجى أما العنصر الثانى : فيتمثل فى الجانب السلوكى والذى يهدف الى نشر النزعة الاستهلاكية الترفيحية، أما العنصر الثالث : للتبعية الثقافية فيتمثل فى أنماط العلاقات الاجتماعية القائمة والتى تتجسد فى تحكم

(١) احمد مجدى حجازى , المثقف العربى والالتزام الايدىولوجى , مصدر سابق , ص ص ١٤٢-١٤٣ .

وسيطرة الطبقات الحاكمة المحلية والفئات الاجتماعية المرتبطة بها في عملية الانتاج الثقافى وتسخير المؤسسات الرسمية (وسائل الاعلام الجماهيرى المختلفة) لنشر القيم الاستهلاكية فى المجتمع، أما العنصر الرابع : فيتمثل فى الجانب التقنى الخارجى الذى يعنى (تعاون الشركات الاحتكارية المتحكمة فى مصادر المعلومات والانباء ومراكز التعليم مع الطبقات الحاكمة المحلية فى نشر الثقافة الرأسمالية التجارية والتغريبية)^(١) وبالتالي أصبحت القيم السائدة أو المسيطرة لا تعبر عن كل قطاعات المجتمع بالإضافة الى عدم الارتباط بمشكلاتهم الحقيقية وافراز ثقافة التبرير للنخب الحاكمة والمسيطرة.

وانطلاقا من التحليلات السابقة، يمكننا القول، أن التحولات الاقتصادية والسياسية التى تعرض لها التكوين الاجتماعى المصرى خلال عقد السبعينات وما ارتبط بهذه التحولات من اعادة ادماج التكوين الاجتماعى - الاقتصادى فى النظام الرأسمالى العالمى، ومن ثم سيطرة نمط الانتاج الرأسمالى بكل مايتضمنه من علاقات انتاجية حديثة وعلاقات اجتماعية تميزت معظمها بالفردية والانانية والوصولية والانتهازية، هذه التطورات قد ارتبطت بتحولات جذرية على صعيد البنية الطبقيّة . حيث لم يعد من اليسير رسم خريطة واضحة لمكونات البنية الطبقيّة على المستوى المجتمع، فقد تداخلت الطبقات مع بعضها، واختلطت المعايير المحددة للانتماء الطبقي، الأمر الذى أدى الى تشوه الخريطة الطبقيّة للمجتمع . ولاشك أن هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كانت ذات تأثير واضح على صعيد البنية الثقافية . ولم يعد بالإمكان الحديث عن ثقافة عامة واحدة تميز المجتمع، وانما أصبح التكوين الاجتماعى يضم بداخله عددا من الثقافات الفرعية التباينة، فهناك ثقافة خاصة بالفئات الجديدة التى أفرزتها تجربة الانفتاح . وثمة ثقافة تقليدية ترتبط بالتراث الدينى وتدافع عنه، وهناك ثقافة خاصة بالرأسمالية الوطنية بجناحيها (الرأسمالية الكبيرة والرأسمالية الصغيرة)، وهناك ثقافة خاصة

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٤٣-١٤٤.

بالعمال، وثقافة خاصة بالحرفيين، وأخرى خاصة بالفلاحين وثقافات متباينة للفئات الاجتماعية التى تتكون منها الطبقة الوسطى . . . ، هذه الثقافات الفرعية والمتباينة ظلت متعايشة ومتداخلة داخل التكوين الاجتماعى المصرى خلال هذه المرحلة . ويمكن القول أنه على الرغم من سيطرة الثقافة والقيم الغربية التى تعكس مصالح الطبقات العليا (أو الأغنياء)، تلك الثقافة والقيم التى تعبر عن الواقع الأوروبى أكثر من كونها تعبر عن الواقع الاجتماعى المصرى، على الرغم من ذلك، فقد ظلت الثقافات الفرعية التقليدية موجودة وذوات تأثير واضح على مستوى المجتمع المصرى بشكل عام.

وهذا يعبر عن أن الثقافة الغربية الوافدة لم تتمكن من القضاء التام على الثقافات المحلية، إما لأنها حافظت على وجودها طالما أنها تحقق مصالح وأهداف الرأسماليين المحليين من جانب، والرأسمالية الأوروبية من جانب آخر . أو لأن هذه الثقافات المحلية التقليدية ترتبط بشرائح وفئات اجتماعية محلية تتبناها وتدافع عن استمرارها وفاعليتها فى مواجهة الثقافة الغربية الوافدة . ويؤكد على ذلك استمرار التيار الإسلامى بكل تبايناته الفرعية فى مقاومة الثقافات الغربية الوافدة، وهو ما يعبر عنه فى قضية (الصراع بين الأصالة والمعاصرة).

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكننا أن نميز داخل البنية الثقافية المصرية بين نمطين للثقافة يضم كل منهما أنساقا ثقافية فرعية متباينة تعكس مصالح فئات اجتماعية معينة . فهناك الثقافة الرسمية " Formal Culture " وهناك الثقافة غير الرسمية " Informal Culture " فالثقافة الرسمية هى الثقافة التى تعبر عن النظام السياسى القائم وتبرر شرعيته ويتبنى نشر هذه الثقافة الزجهاز الرسمية التابعة للدولة (النظام التربوى، النظام الدينى، النظام الاعلامى ... الخ). أما الثقافة غير الرسمية فهى الثقافة التى تعبر عن الممارسات اليومية لأفراد المجتمع على اختلاف انتماءاتهم الطبقيّة والاجتماعية والاقتصادية، حيث يمكننا أن نميز داخل هذا النمط بين عدد من الثقافات الفرعية المتباينة (ثقافة الحرفيين، وثقافة الفلاحين، وثقافة العمال، وثقافة البرجوازية ... الخ).

ولاشك أن لكل نمط فئات اجتماعية تدافع عن استمراره في مواجهته وصراعه مع الأنماط الأخرى لأنه يرتبط بمصالحها ويحقق أهدافها.

هذا وإلى جانب القمع الأيديولوجي والإداري الذي سبقت الإشارة إليه والممثلة في الثقافة الرسمية، هناك الإغراء المادي، أي اغراء المثقفين وشراء كتاباتهم وتنشويه ضمائرهم بالدولار النفطي، وانها لمصادفة موضوعية مؤسفة أن ارتبطت الثروة النفطية بأشد الأوضاع الاجتماعية تخلفا وأشد الأنظمة السياسية رجعية وتبعية . وهكذا أنتشرت ثقافة التخلف والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية بأشد الأوضاع الاجتماعية تخلفا وأشد الأنظمة السياسية رجعية وتبعية . وهكذا انتشرت ثقافة التخلف والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية . على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، وإنما يتعداه إلى محاولته المؤسسات الأمريكية من توريث بعض مثقفينا في دراسات وابحاث وبعثات ظاهرها العلم وباطنها محاولة الاحتواء الثقافي والمالي أو التعرف على حقائق واقعا من مصادره العلمية، أو على الأقل ربط هؤلاء المثقفين بهم وابعادهم عن الانشغال بهموم أمتهم وقضاياها الملحة والأساسية^(١) . وتعتبر هيئة المعونة الأمريكية بالقاهرة هي أداة الاختراق الأمريكي حيث قامت بإنشاء أقسام بها مناظرة للوزارات السيادية والهيئات الحكومية المصرية الهامة، وهذا بهدف متابعة نشاطها الضخم المنتشر في الأجهزة الإدارية والعلمية والثقافية في مصر وأن هذا الاختراق الأمريكي الثقافي والعلمي لمصر لم يتم عشوائيا. بل وفق مفاهيم استراتيجية محددة سلفا . وإذا كان التعاون العلمي بين الدول يمثل ظاهرة عالمية ويهدف حقيقة إلى التنمية الشاملة ومساعدة المجتمع على التطور، فلا غبار في ذلك ويعتبر التعاون العلمي هنا ظاهرة إيجابية، لكن من الواضح أن مصر في فترة السبعينيات وحتى الآن ليس لها سياسة شاملة للبحث العلمي ولا مخطط عام ولا فلسفة واضحة للدولة.

(١) محمود أمين العالم ، ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث ، مجلة الوحدة ، العدد ١٠١ -

١٠٢ ، فبراير ١٩٩٣ ، ص ص ١٠-١٢

وتشترط هيئة المعونة الأمريكية (AID) وهى أكبر جهة ممولة للبحوث والموضوعات والميادين التى يمكن أن تمولها ووفقا للأولويات التى تراها (بأن يقوم الباحث الأمريكى باختيار الشركاء المصريين . وهذه العملية تتم فى ضوء استراتىية يشترك فى رسمها هيئة المعونة الأمريكية، واعتمدت هذه لاستراتىية على خاق شبكة من المصالح وخلق فئات ترتبط مصالحها عضويا بالهيئة الامريكية لاختراق الثقافة الوطنية وعملت على اعادة تشكيلها بما يضمن مناخا متعاطفا مع هذ الدول المانحة، رغم ما يتمتع به بعض الباحثين من ادراك ووعى سياسى، الا أنه وجد أن بعض المتقنين منجرفون لتحقيق طموحات مادية وعلمية فى البحوث المشتركة مع الأجانب، وظهر ماسمى (بمقاولى الأبحاث) وارتبطت هذه الظاهرة بموجة البحوث المشتركة، حيث ظهر هذا المقاول أو المتعهد أو المقاول من الباطن، وهو يتعامل مع مكاتب استشارية أجنبية أو هيئات بحثية أو جامعية يقوم باعداد دراسات لها أو الاشتراك معها، ولكن لأنه لا يستطيع بمجهوده الشخصى أن يقوم بكافة البحوث، فانه يسند أجزاء منها لباحثين آخوين لتتم بشكل سريع، وعادة ماتتم هذه البحوث بدون النزاهة العلمية المطلوبة لأن المقاول يخطف من هنا وهناك ولايهمه الهدف البعيد من وراء البحث، كما أنه لا يدقق فيما يبحث لأنه مثل المرتزقة يحارب من أجل المال والربح فقط^(١)

ويتضح مما سبق أن مايدور على الساحة البحثية فى مصر منذ السبعينيات حتى الآن جء لا يتجزأ من الاتجاه نحو تدعيم التبعية للمجتمع الأمريكى ويرتبط أيضا بغياب فلسفة عامة تركز على الاستقلال الوطنى حتى فى البحث العلمى، ويرتبط أيضا بغياب الهدف القومى العام، وبالتالي أصبح البحث العلمى تابعا رغم اشتراك العديد من المصريين فى تخطيط وتنفيذ هذه النوعية من هذه البحوث . ولكن نظرا لأن الإشراف يكون عادة من جهة خارجية، فان الهدف هو تكريس التبعية وتكريس الاحساس بالنقص، وبهدف الاختراق المباشر على كل الاصعدة

(١) سعد الدين ابراهيم , مصر تراجع نفسها , مصدر سابق , ص ص ١٤٢-١٤٣ .

والمستويات، وتدلنا هذه الشواهد على أن للسلطة السياسية متفقيها الذين ينشأون بنشأتها ويدافعون عنها ويبررون أخطاءها وممارساتها، إنهم متفقوا السلطة الجاهزين فى كل زمان ومكان يبررون سياسة النخبة السياسية والدعم الفكرى لسياسات أخرى مغايرة، وهذا هو المتقف الذى يغير موقفه الأيديولوجى بتغير نظم الحكم وبتغير السلطة السياسية . إنه متقف جاهز لكل العصور ولكل الأوقات، المرتبط بالثقافة الرسمية للسلطة القائمة.

ويمثل أنتشار هذا النمط الثقافى رد فعل مباشرا من جانب الطبقات الدنيا والفقيرة لإثبات وجودهم على الصعيدين الثقافى والسياسى ولأن الثقافة الرسمية أو المؤسسية لاتعبر عن أهداف ومصالح الطبقات الدنيا، بقدر ما تعبر عن مصالح النظام، وتعكس أهدافه وغاياته . وفى ضوء سيادة هذا النمط الثقافى، فان الطبقات الدنيا تلجأ إلى الثقافات غير الرسمية بأشكالها المختلفة وإساليبها المتباينة التى تتناسب ومستوى الوعى الاجتماعى والثقافى لهذه الطبقات . ومن ثم تنتشر الممارسات الشعبية التى تعكس فهما دينيا خاصا تعبر عنه هذه الطبقات بأشكال معينة من السلوك والتصرفات، ولاشك أن أنتشار الطرق الصوفية وأزديادحجمها وتنوعها يمثل مظهرا هاما من مظاهر تنامى الثقافة الشعبية وأزدياد أنتشارها بين قطاعات واسعة ممن ينتمون للطبقة الدنيا سواء الريفية أو الحضرية . فهى ثقافة تعبر عن واقع هذه الطبقات وظروفها الاجتماعية والاقتصادية وتعكس مستواها الثقافى ووعيتها الاجتماعى والسياسى . كما أن ظروف الفقر والبطالة والامية تلعب دورا مؤثرا فى أنتشار هذا النمط الثقافى بكل تناقضاته وتمايزاته التى يعكسها ويعبر عنها . والواقع ان استمرار هذا النمط التقليدى أصبح يمثل ضرورة هامة لتحقيق التوازن فى المجتمع، لأنه يلقى دعما وتأيدا من المؤسسات الرسمية التى تخدم النظام السياسى وتعبر عن مصالحه من جانب، كما أنها تمثل فى الوقت ذاته إشباعا للحاجات الاساسية للطبقات الدنيا التى تعاني من أشكال كثيره للحرمان، لعل إهمها غياب العدالة الاجتماعية والتوزيع غير العادل لفرص الحياة الاجتماعية فى كافة المجالات من جانب آخر . كما انها تمثل ميكانزما دفاعيا تستخدمه

الطبقات الدنيا والفقيرة لمواجهة الأعباء المادية والاقتصادية من جانب ثالث . وفى ظل هذه الظروف، علينا أن ندرك مستوى الانتاج الثقافى الذى يقدمه كثير من المثقفين المصريين فانتشار الأمية، والأمية الثقافية بصفة خاصة، فضلا عن حالة الاحياء التى تعاني منها الغالبية العظمى من أفراد المجتمع، لاشك أنها تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على المثقفين واتجاهاتهم، ومن ثم تؤثر على انتاجهم الفكرى والثقافى بشكل عام.

ويتضح لنا أن فترة السبعينيات تدلنا على نوعين مختلفين فى طبيعتهما من المثقفين . المثقف المعارض الذى صدمته دائما اجراءات الدولة من كبت للحريات وتضييقها تحت تبريرات غير صادقة بالمرّة والذى قدم حياته رهنا للدفاع عن قضايا المجتمع الجوهريّة ووقوفه ضد سياسات الدولة وممارساتها . وفى مقابل هذا المثقف كان هناك المثقف المتواطىء مع القهر والذى يتحدث بلسان السلطة ويعمل على تبرير أخطائها وممارساتها المختلفة، نستطيع أن نقول أن كلا النوعين، مثقف عضوى بمفهوم "جرامشي" حسب الطبيعة الطبقيّة للسلطة الحاكمة . وأرتبط كل نوع من هؤلاء بطبيعة الثقافة، فالمثقف المتواطىء أرتبط على الفور بالثقافة الرسمية وعمل على الدفاع عنها ونشرها وتسييدها (ثقافة التبعية)، والمثقف الآخر عمل فى ضوء الثقافة المضادة لهذه الثقافة الرسمية، فما هى طبيعة هذه الثقافة فى السبعينيات ؟. ولنا أن نؤكد هنا أن الثقافة غير الرسمية تصدر عن رفض تام للثقافة الرسمية (ثقافة السلطة السياسية) بحثا عن واقع أفضل تسوده الديموقراطية وحرية التعبير، إلا أن هذا الرفض والمعارضة، يحد من تأثيرها أمور أربعة: العنف الإدارى الذى تعرض له المثقف المعارض والذى أمتد حرمانه من كلمته الى تجويعه والى وصفه بالجنون أو إلى السجن، وأحيانا حرمانه من الحياة نفسها، وقد يكون من الطبيعى فى غمرة الصراع الاجتماعى أن يعاني المثقف هذه المعاناة فى سبيل قول الحقيقة أو الإسهام فى تغيير الحياة وتجديدها على أن الأمر لا يقف عند معاناة المثقف نفسه، وإنما ماتعانيه كلمته نفسها نتيجة لذلك من قيود على أنتشارها وفعاليتها . على أن ثانى هذه الأمور هو عزلة المثقف المعارض المصرى بشكل

عام عن الجماهير الشعبية، وهو بهذا يسهم هو نفسه فى تقييد انطلاق كلمته وانتشارها وفاعليتها . على أن الأمر لا يقف عند حرمان الجماهير من الوعي الذى هو نتيجة لمعرفتها وتذوقها لمنجزات المثقف المعارض، وإنما أمتد الى حرمان المثقف المعارض نفسه من إحساس بحيوية الواقع الجماهيرى، مما اسقطه فى كثير من الأحيان فى تجريدات بل شطحات أستعلائية لا تتسق ولا تتفق مع احتياجات الواقع الاجتماعى العيى المحدد.

أما الأمر الثالث فهو أن الثقافة وإن تكن سلاحا فى المعارضة والنقد ومصباحا للتنوير الاجتماعى والتاريخى، إلا أنها ليست مجرد أدله اجرائية، ليست مجرد وسيلة لغاية، وإنما هى الى جانب ذلك غاية فى نفسها، أما الأمر الرابع والأخير هو انعدام الوحدة بين المثقفين المعارضين من حيث وحدة الفكر . فالتكوين الثقافى مختلف نظرا للتعددية الثقافية . فهناك اجتهادات متنوعة من فكر دينى عقلانى مستتير، الى فكر وطنى ديموقراطى عام الى فكر ماركسى، وليس المطلوب الغاء هذه الاختلافات الفكرية أو التغافل عنها أو تجاهلها، فأنها جميعا تشكل خصوبة فى الفكر والثقافة المصرية بوجه عام وتعبر عن قوى وطنية واجتماعية مختلفة وخبرات متنوعة على أن هذه القوى بأجتهاداتها وخبراتها مائزات مفككة، معزولة عن بعضها البعض، فانشغلت ومازالت فى كثير من الأحيان بالصراع فيما بينها أكثر من الصراع فى جبهة ثقافية واحدة وموحدة ضد السلطة السياسية، فالصراع الفكرى ينبغى أن يخضع لأولويات وضرورات النضال السياسى والاجتماعى العام، والإ أصبح فوضى وتمزقا ، هذه كانت بعض سمات أزمة الثقافة المعارضة فى السبعينيات ومازالت.(١)(*)

(١) محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، مصدر سابق ، ص ٢٩

(*) ومزيد من التفاصيل حول أزمة الثقافة فى مصر والمجتمع العربى أنظر:

- محمود أمين العالم ، ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث ، مجلة الوحدة ، العدد ١٠١ - ١٠٢

، فبراير ١٩٩٣ ، ص ص ١٠ - ١٢ .

نخلص مما سبق، أن فترة السبعينيات قد أتمت بأن السلطة السياسية قد عمقت علاقاتها بالرأسمالية العالمية وجعلت عنها غطاء ذهبيا زائفا لتخلفها ومصدر لحياة استهلاكية تستمتع بها وتغنيها عن أى جهد انتاجى أو أبداعى وتشترى مانشاء من وسائل السلطة والسيطرة والإغراء والتوجيه السياسى والاعلامى والثقافى وتضفى بها مشروعية زائفة على سلطتها، وتقمع بها الحريات الديموقراطية وحقوق الانسان فى التعبير والنقد والمشاركة فى القرارات المصيرية فى رقابة تنفيذها، وتضاعف بها من التمزق القومى والتخلف الفكرى والتبعية للرأسمالية العالمية، مما انعكس هذا الوضع على الثقافة بشكل عام، فأنقسم المثقفون إزاء هذه التبعية الثقافية والتقنية والأعلامية الى متقفين معارضين رافضين لتلك الاجراءات بل وللغرب والتحديث الغربى بشكل عام، بالإضافة الى رفضهم لكل ممارسات السلطة السياسية وما ارتبط بها من قمع وقهر وسجن وتعذيب ومعتقلات وتضييق حريات ... الخ من هذه الاجراءات السلطوية.

وعلى الجانب الآخر هناك الثقافة الرسمية التى تضخها عن طريق وسائل الاعلام الجماهيرية من أذاعة وتلفزيون، وعن طريق أجهزة الدولة الايديولوجية الأخرى كالمؤسسات التعليمية ومؤسسات ثقافية وتوجيهية مختلفة، وما تشيعه من قيم ومفاهيم وتصورات أنواق تكرر بها توجهاتها السياسية ومصالحها الاقتصادية التى تسهم فى قمع التوجهات العقلانية والنقدية والمبادرات الإبداعية، وهكذا أقيمت وأتسعت سوق للثقافة والمثقفين، وأصبحت فيها الثقافة سلعة للتبرير والتحذير والتضليل والتغريب وتنمية روح الاستهلاك والابتذال والسلبية والإذعان . والأخطر من ذلك كله قد أستغلت السلطة السياسية الدين كإيديولوجيا لتزييف وعى الجماهير وخاصة الطبقات الدنيا، بل والوسطى، فأن عرضا سريعا لتوظيف الدين كإيديولوجيا يفيد فى دراستنا هذه .

- دور الدين كإيديولوجيا فى فترة السبعينيات :

تشير معظم المصادر والبيانات التاريخية الى أن الدين كان ولايزال يمثل مصدرا أساسيا من مصادر شرعية الدولة فى المجتمع المصرى . ويمكن القول

أن النظم السياسية المتتابة التي حكمت مصر اعتمدت على الدين الاسلامى كأداة رئيسية لاكتساب الشرعية السياسية والتعبئة الاجتماعية . وقد عززت النخبة الحاكمة . التي كانت غريبة عن المجتمع المصرى أهمية الاسلام كأيدولوجية مهيمنة، بدءاً بالخلافة العثمانية^(١) . وقد اعتمد السادات على الأيدولوجيا لعدة أسباب (أ) فى السياق المصرى استخدمت الجماعات السياسية المحافظة الاسلام السياسى دائماً لاكتساب الشرعية وتبرير سياساتها . وكانت السياسات الجديدة للنظام السياسى خلال عقد السبعينيات تتجه نحو سياسة الليبرالية الاقتصادية وإعادة تنظيم علاقات مصر الخارجية لصالح الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية. (ب) ومن موقف عدم الاعتراف بإسرائيل الى إقامة علاقاته معها وتوقيع معاهدة سلام، ولكى يكتسب النظام الجديد شرعيته لجأ إلى موظفى الدولة والنخب الاقتصادية الجديدة وإلى مثقفهم ليستخدموا الدين كوسيط جديد للخطاب، أجبر ذلك الوضع بقية القوى الاجتماعية على معاونة التفكير فى موقفها المتعلق باستخدام المداخل الدينية فى خطابها الأيدولوجى والسياسى، وأجبرت سيادة الدين كأيدولوجيا سيطرة الجماعات المعارضة من المثقفين لسياسات النظام على الحوار حول قيمة تبنى النموذج الدينى لاحتواء ومعارضة الأيدولوجيا المسيطرة . ووجد غالبية المثقفين المعارضين أنفسهم، وكذلك القوى المعارضة مضطرين الى استخدام الأيدولوجيا الدينية كرد على استخدام النخب المسيطرة الصارخ لنفس الأيدولوجيا وأصبح النموذج الدينى يمثل خلفية لكل الحوارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأدى ذلك الى استيعاب الخطاب السياسى والاجتماعى برمته فى شبكة الأيدولوجيا الدينية، فاذا كانت النخب المسيطرة تلجأ إلى القرآن لتبرير توسيع الملكية الخاصة، وتفاقم الفجوة بين الدخول، فإن القوى المعارضة تلجأ لنفس النصوص القرآنية لإثبات أراء مغايرة، وقد أدى هذا السياق المؤدلج بدرجة عالية الى ظهور نمط فريد من البحث الأكاديمي، وهو ماأصطلح على تسميته بالعلوم

(١) نادى رمسيس فرح ، المثقفون والدولة والمجتمع المدنى ، مصدر سابق ، ص ص ١٩٤-١٩٥

الأسلامية فى الاقتصاد والطب والاجتماع والهندسة ... الخ . وقد تم مكافأة هذا النمط من البحث بشكل هائل من قبل السلطة والنخب المسيطرة فى مصر والعالم العربى، فكان شديد الجاذبية للرأى العام . ضد هذا الطوفان من الأبحاث المتأثرة بالايديولوجيا الدينية، جرى البحث الأكاديمى على أسس أكثر علمية، متحديا خطر الرقابة ومضايقاتها وأحتمالات فقدان الموقع، وأضطر بعض المثقفين من الأكاديميين الى الاستقالة من وظائفهم الأكاديمية وعانوا رفض المجتمع لهم عندما كانت تمس أبحاثهم النصوص المقدسة أو التأويلات التى تسيدتها المؤسسة الدينية^(١)(*)

ولقد أصبح المجتمع المدنى الغارق فى الخطاب الدينى شديد الحساسية لأى موضوع مصاغ فى تعبيرات دينية، وظهرت معارضة سياسية اتخذت شكل جماعات إسلامية سياسية راديكالية، لجأت الى نفس النصوص الدينية مستخدمة إياها فى تحطيم شرعية الحكومة والجماعات الاجتماعية المتنافسة، ونظرت تلك الجماعات الى البحث العلمانى الذى يمارسه المثقفون بأعتباره معاديا لخلفيتها الدينية السياسية المعقدة، كان المثقفون العلمانيون عرضه لمضايقات قاسية مارسها عليهم قوى معارضة فى المجتمع، بل أن بعض هؤلاء المثقفين قد تعرضوا للتهديد بالإغتيال من قبل الجماعات الدينية الراديكالية، إلا أن الاستهجان الذى يقابل به المجتمع المدنى البحث العلمى قد رفع حساسية الأكاديميين من معالجة الموضوعات البحثية التى تقارب الدين، أن الخوف من إثارة حساسية المجتمع المدنية قد قيد

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٦ .

(*) من أمثلة البحوث والكتب التى تم اعتقالها : يقول لويس عوض أنه قد صودر كتابى مقدمه فى فقه اللغة العربية الذى درسته فى عشرين عاما متصلة وكتب العديد من المعارضين الدينيين العديد من المقالات ضد هذا الكتاب ، وصدر حكم من الأزهر بمصادرة الكتاب نهائيا عام ١٩٨١ ، رغم أن الكتاب لاعلاقة له بالقرآن والنصوص المقدسة ، أنظر:

- شهادة لويس عوض فى كتاب غالى شكرى ، المثقفون والسلطة ، ص ٣١٣ .

حرية البحث الأكاديمي في تناول موضوعات تعتبرها الرؤى الدينية من المحظورات^(١)(٢)

مما سبق نرى أن سيادة الايديولوجية الدينية كايديولوجيا مهيمنة للدولة قد عززت النزوع الى سيادة رؤية لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدني، وبينما تستخدم الدولة الدين كايديولوجية للشرعية والتعبئة، فإن المجتمع يستجيب بخلق أشكاله الخاصة من التصورات الدينية التي تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة أو تعارضها . هذا وقد قامت الدولة باستغلال الدين أفضل استغلال في تهدئة الجماهير الغفيرة وتسكينهم على أحوالهم الطبقية واستطاعت أن تخدمهم باستخدام وتوظيف الدين وتزييف وعيهم، فلقد تمكنت الدولة بأجهزتها الاعلامية المختلفة من تطويع النصوص الدينية لخدمة أغراضها ومصالحها وتكريس أوضاعها.

وهذا يعنى أن الدين استخدم للتبرير وللتستر على الفساد والانحراف وحائط صد في مواجهة التيارات المتطرفة والمعارضة للنظام في السبعينيات وحتى هذه المرحلة . فقد حاول النظام القائم في السبعينيات بعد عجزه عن تقديم الحلول المناسبة للمشكلات الأساسية التي تواجهها وأهمها المشكلة الاقتصادية والوطنية واللجوء للدين ورفع لافتة العلم والايمان كشعار للدولة والتمسك بالقيم الروحية والأخلاقية، وأصبح الخطاب السياسى يبدأ وينتهى بالعبارات التي تسند كل شيء لله، فقد استندت النخب السياسية والاقتصادية والمهيمنة في السبعينيات على الدين والقيم الدينية لتغطية موقفها السياسى القلق والمتزعزع . ويكشف هذا الموقف ظواهر العنف الدينى التي واجهتها الدولة بالقمع عندما أرادت الجماعات الإسلامية التشكيك في شرعية النظام القائم حتى أصبحت السلطة تستخدم الدين وتلجأ إليه لتسوية صورة المعارضة^(١) .

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٩٦-١٩٧ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول علاقة الدين بالدولة أنظر :

- برهان غليون ، نقد السياسة ، الدولة والدين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٩١ ، ص ص ٤٥٢ - ٤٥٤ .

(١) فريدة النقاش ، قضايا المجتمع المدني في ضوء أطروحات جرامشى ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ص ٢٥٠-٢٥٤ .

وهنا يرى "حسن حنفي" . أن الدين الشائع والإسلام يبرر أفعال السلاطين. وكان من جراء ذلك أن هدمنا كل شيء وكفرنا بكل شيء ولم تعد هناك قضية يمكن الدفاع عنها، ومن ثم أستمحلت تربية المواطن، وصعب إيجاد أطار مرجعي يمكن الرجوع إليه أو معيار يمكن القياس عليه، لقد أنقلبت كل الموازين رأساً على عقب وتحولنا مائه وثمانين درجة من الشئ الى نقيضه (١) (*).

تعقيب

يتضح من التحليل السابق، أن التحولات البنائية التي شهدتها التكوين الاجتماعي المصري خلال حقبة السبعينيات والتي كانت انعكاساً للتحولات التي تعرض لها المجتمع المصري بشكل عام خلال هذه المرحلة، لم تكن فقط نتاجاً للمتغيرات العالمية، ولكن أيضاً يمكن تفسيرها في ضوء تفاعل الأبعاد العالمية والاقليمية والمحلية، حيث أرتبطت سياسة الانفتاح الاقتصادي وتغير التوجهات السياسية والايديولوجية للنظام الاجتماعي والسياسي باعادة الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم ازدياد عملية التغلغل الرأسمالي والثقافي في بنية المجتمع.

ومن جانب آخر، فإن تغلغل نمط الانتاج الرأسمالي باساليبه الحديثه في الاستغلال والهيمنة على الأنماط الانتاجية التقليدية لم يقض تماماً على هذه الانماط التقليدية، وإنما ظلت هذه الأنماط متداخلة ومتفاعله مع النمط الانتاجي الحديث والمسيطر . وقد أدى هذا التداخل في مكونات البنية الاقتصادية الى الارتباط بتحولات على مستوى البنية الاجتماعية حيث تغيرت ملامح، ومكونات الخريطة الطبقيه، فظهرت فئات جديدة وأختفت أو تحللت فئات أخرى، ومن ثم أرتبطت التحولات الاجتماعية والطبقيه بتحولات على الصعيدين السياسي والثقافي وأصبح

(١) نادية رمسيس المثقفون والدولة والمجتمع المدني ، مصدر سابق ذكره ، ص ص ١٩٣-١٩٤

(*) مزيد من التفاصيل حول توظيف الدين واستخدامه كأيديولوجيا أنظر:

حسن حنفي ، خطاب للأجيال ، جريدة الاهرام ، المصدر السابق ، ص ١١ .

التكوين الاجتماعى - الاقتصادى المصرى يضم بداخله أنماطا ثقافية متنوعة ومتباينة يعبر كل نمط منها عن مصالح فئات اجتماعية معينة . فهناك الثقافة الدينية بأنماطها المختلفة (الرسمية وغير الرسمية)، وهناك الثقافة الغربية الوافدة والتي تعبر بشكل واضح عن مصالح فئات اجتماعية معينة، وهناك الموروث الثقافى التقليدى الذى يعكس الخصوصية الثقافية للمجتمع المصرى، وأن هناك ثمة تداخلا وتعايشا بين هذه الأنماط المختلفة، على الرغم من سيطرة وسيادة النمط الثقافى الغربى الذى يعبر عن نمط الانتاج الرأسمالى المسيطر، ويعكس فى الوقت ذاته قيم ومصالح الطبقات المسيطرة اقتصاديا واجتماعيا . ولذلك فأننا نخلص الى أن المثقف كان يعيش أزمة حقيقية خلال فترة السبعينيات تلك الفترة التى اتسمت بالتنوع والتشتت والتشوه، فقد كان المثقف نتاجا للتبعية على كافة أشكالها ونتيجة فعالية للتدخل والتمفصل بين كافة الأصعدة والمتغيرات (العالمية والاقليمية والمحلية) . وقد تشكلت ملامح هذه الأزمة أيضا على الصعيد السياسى . حيث قامت الدولة والنظام السياسى فى ظل التبعية بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والأيديولوجية للنظام العالمى باستخدام الإعلام كوسيط لتكريس هذه التبعية، مما أدى الى أغتراب الثقافة عن الواقع وارتباطها بالخارج وأصبح المنتج الثقافى فى معظمه لايعكس الواقع المصرى بكل مشكلاته وظروفه بقدر ما هو مرتبط بالخارج، كما تدهورت بشكل واضح أوضاع ومكانة الطبقة الوسطى الريفية والحضرية.

وفى ظل ظروف وواقع التشوه الثقافى الذى عانت - وما تزال - تعاني منه الثقافة المصرية بعامة، والمثقفين المصريين خاصة، وفى ظل الممارسات التى يمارسها النظام السياسى لتحجيم دور المثقفين، وفى إطار العلاقة القائمة بين النظام السياسى والمثقفين والتى تتميز بالتناقض أحيانا ، والصراع أحيانا أخرى، يبقى أن نطرح عددا من التساؤلات الهامة التى تمثل الاجابة عليها ضوئا نستطيع من خلاله التنبؤ بمستقبل الثقافة المصرية، ووضع المثقفين المصريين خلال العقود القادمة ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين . ويمكننا صياغة هذه

التساؤلات على النحو التالي: ماهو الدور الذى يجب أن يلعبه المثقفون المصريون على الصعيدين الثقافى والأيدىولوجى من جانب، والصعيدين السياسى والاجتماعى من جانب آخر؟، وماهى الوسائل والأساليب التى من خلالها يستطيع المثقفون القيام بهذا الدور؟ وهل تسمح السلطة السياسية باعطاء المثقفين مساحة معينة من الديموقراطية لتقديم إنتاجهم الفكرى؟ أم أن ثمة معوقات تحول دون تحقيق هذا الهدف؟ وإذا كان الأمر كذلك إلى أى مدى يمكن للمثقفين التغلب على هذه الصعوبات؟ ومن جانب آخر، أى نوع من الثقافة يسعى المثقف لتقديمه للمجتمع؟ وهل تعبر هذه الثقافة عن مصالح كل الناس أم أنها تعكس مصالح طبقات وفئات اجتماعية معينة؟ هذه التساؤلات يمكننا الأجابة عليها من خلال القضايا والمحاور الأساسية التى تعالجها الدراسة الميدانية والتى يمكن صياغتها وتحديدتها فى قضايا ثلاثة أساسية تتضمن كل منها مجموعة من المحاور والقضايا الفرعية على النحو التالى :-

١- قضية الديموقراطية.

٢- قضية العدالة الاجتماعية.

٣- قضية الأصالة والمعاصرة.

وهى القضايا التى سيتضمنها دليل دراسة الحالة الذى سنستخدمه مع نخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون ويعبرون عن تيارات فكرية مختلفة تتراوح ما بين (التيار الإسلامى باتجاهاته المختلفة، والتيار الليبرالى، والتيار الماركسى).

حيث تتضمن الفصول التالية مناقشة تفصيلية وتحليلية للرؤى والتيارات المختلفة لهذه القضايا المجتمعية المطروحة ليس فقط على الصعيدين الاقتصادى والاجتماعى ولكن أيضا على الصعيدين السياسى والأيدىولوجى .

أهداف الدراسة :

يتمثل الهدف الأساسى للدراسة فى التعرف على طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة فى إطار تحليلنا لأوضاع المثقفين المصريين على امتداد الربع الأخير من

القرن العشرين . وانطلاقاً من هذا الهدف، فقد أوضحت التحليلات النظرية والمعطيات التاريخية ان المجتمع المصرى قد تعرض لتغيرات جذرية ليس فقط على الصعيد الاقتصادى ولكن ايضا على الصعيدين السياسى والايدىولوجى، هذه التغيرات أحدثت تأثيرات واضحة وملموسة على الصعيد الثقافى والمناخ الفكرى بصفة عامة وأوضاع المثقفين المصريين بصفة خاصة.

ولقد تبين من خلال التحليلات النظرية والتاريخية التى قدمناها فى الفصول السابقة أن ثمة عددا من القضايا المجتمعية الهامة قد إحتلت مكانة متميزة فى الفكر الثقافى المصرى، وبخاصة منذ بداية الخمسينيات وحتى الآن وهى قضية الديمقراطية والاصاله والمعاصرة وقضية العدالة الاجتماعيه . ونظرا لأهمية هذه القضايا ليس فقط على الصعيدين الاجتماعى والاقتصادى، ولكن أيضا على الصعيدين السياسى والأيدىولوجى من جانب، وعدم وجود اتفاق عام بين المثقفين الذين ينتمون الى تيارات فكرية وأيدىولوجية مختلفة حول معنى ومفهوم وأبعاد هذه القضايا من جانب آخر.

فقد رأينا ضرورة التعرف على مضمونها وأبعادها ومدى تحققها فى مراحل مختلفة ذات توجهات أيدىولوجية وسياسية متباينة، وذلك من خلال المقابلات المفتوحة مع نخبة من المثقفين المصريين الذين ينتمون لتيارات فكرية وأيدىولوجية متباينة . حيث كان لابد من فهم الاتجاهات السياسية والاجتماعية للمثقفين بوجه عام . بما تتضمنه هذه الاتجاهات من خصوصية لأوضاع المثقفين فى المجتمع المصرى . والمأزق الايدىولوجى الذى يعيشون فيه، لاسيما علاقاتهم بالسلطة والنظام السياسى .

وما يمكن ان تطرحه تلك العلاقة من مشكلات تتباين مواقف المثقفين فيها وفقا لاختلاف وتباين أوضاعهم الاقتصادية وإنتماؤاتهم الطبقيّة وتوجهاتهم الفكرية والايدىولوجية، فضلا عن تباين مواقعهم من مراكز السلطة واتخاذ القرارات وممارسة الحياة الفكرية والسياسية بوجه عام.

ثانياً : عينة الدراسة (حجمها واسلوب ومبررات الاختيار)

هذا وقد أثرت دراستنا الراهنة ان تختار عينة من المثقفين بمختلف توجهاتهم الايديولوجية للكشف عن بعض الاتجاهات السياسية والاجتماعية لهذه العينة، وذلك إيماناً منا بأن التعرف على ملامح الفكر والسمات العامة للاتجاهات قد يسمح لنا الى حد كبير بتفسير الوضع الراهن للمثقفين المصريين من ناحية والعلاقة بينهم وبين السلطة من ناحية اخرى، وتطلب منا هذا كما سنشير فيما بعد وضع مجموعة من القضايا نكشف من خلالها اتجاهات السلطة من ناحية والمثقفين من ناحية اخرى تجاه تلك القضايا، لنتعرف بدقة على علاقات المثقفين بالسلطة من جانب ووضع المثقفين المصريين من جانب آخر.

وذلك فى ضوء تعريفنا للمثقفين على أنهم لايشكلون طبقة اجتماعية محددة بل ينتمون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الارستقراطية الى البراجوازية، ثم الى الفئات البينية الوسطى ثم الطبقة الدنيا، فكل طبقة وفئة من هؤلاء متقوها المعبرون عنها سواء بالانتماء او بالانتماء الاجتماعى المباشر أو بالانتماء الفكرى، وبالتالي توزعت عينة البحث بشكل يسمح بهذا التنوع الطبقي للمثقفين وأيضاً التنوع الفكرى والسياسى والايديولوجى من كتاب ومفكرين وصحفيين وأساتذة جامعات وشعراء وأدباء ممثلين لثلاثة تيارات فكرية أساسية هي:-

١- التيار الإسلامى .

٢- التيار الليبرالى .

٣- التيار الماركس.

(*) انظر جدول رقم (٥) لتوضيح عينة الدراسة.

جدول رقم (٥)

يوضح توزيع عينة الدراسة وفقاً لبعض المؤشرات

المستوى التعليمي	المهنة الحالية	محل الميلاد	النوع	الديانة	الحالة الاجتماعية	السن	تمثل التيارات الفكرية المختلفة	أ
							التيار الاشتراكي	
دكتوراه في الاقتصاد	استاذ جامعي ومفكر	المنيا	ذكر	مسلم	متزوج	٧٢	أ. ع.	١
بكالوريوس هندسة	صحفي ومفكر	القاهرة	ذكر	مسلم	متزوج	٦٦	م. أ.	٢
وليسانس حقوق	مفكر وكاتب	جبهة القليوبية	ذكر	مسلم	متزوج	٧٦	م. ع.	٣
ليسانس حقوق	مفكر وكاتب ورئيس	القاهرة	ذكر	مسلم	متزوج	٧٤	م. أ.	٤
ماجستير فلسفة	مفكر وكاتب ورئيس	القاهرة	ذكر	مسلم	متزوج	٥٧	ص. ع.	٥
بكالوريوس خدمة اجتماعية	صحفي ومفكر	القاهرة	ذكر	مسلم	متزوج	٥١	ج. غ.	٦
دبلوم صنایع	أديب ورئيس تحرير اخبار الادب	جهينة سوهاج	ذكر	مسلم	متزوج	٥٢	ي. ق.	٧
دبلوم معلمين	أديب	البحيرة	ذكر	مسلم	متزوج	٤٤	أ. ن.	٨
بكالوريوس معهد مسرحي	صحفية	القاهرة	انثى	مسلم	متزوج			
							التيار الليبرالي	ب
دبلوم معلمين	شاعر وصحفي	تلا المنوفية	ذكر	مسلم	متزوج	٦١	أ. ح.	٩
دكتوراه في اللغة العربية	استاذ جامعي وناقد ادبي	كفر الشيخ	ذكر	مسلم	متزوج	٥٤	ص. ف.	١٠
دكتوراه في الفلسفة	استاذ جامعي وناقد ادبي	القاهرة	ذكر	مسلم	متزوج	٥٦	ص. ق.	١١
دكتوراه في الاداب	استاذة جامعية وروائية	القاهرة	انثى	مسلم	متزوج	٥٣	ر. ع.	١٢
لغة الإنجليزية	أديب	الاسكندرية	ذكر	مسيحي	متزوج	٦٢	أ. خ.	١٣
ليسانس حقوق	أديب وصحفية	بورسعيد	انثى	مسلم	متزوج	٥٥	م. ف.	١٤
بكالوريوس اعلام	أديب وروائي	الكرنك الاقصر	ذكر	مسلم	متزوج	٦١	ب. ط.	١٥
ليسانس تاريخ							التيار الاسلامي	ج
ليسانس حقوق	صحفي ومفكر اسلامي	قويسنا	ذكر	مسلم	متزوج	٦٠	ف. هـ.	١٦
دكتوراه من دار العلوم في اللغة العربية	استاذ جامعي ومفكر اسلامي	كفر الشيخ	ذكر	مسلم	متزوج	٦٥	م. ع.	١٧
بكالوريوس علوم	صحفي ومفكر اسلامي	القاهرة	ذكر	مسلم	متزوج	٦٤	ع. ح.	١٨
دكتوراه في القانون	استاذ جامعي ومفكر اسلامي ومحامي	دمهور	ذكر	مسلم	متزوج	٥٦	م. ع.	١٩
دكتوراه في الفلسفة	استاذ جامعي ومفكر اسلامي	الاسكندرية	ذكر	مسلم	متزوج	٦٢	ع. م.	٢٠

(*) ملحوظة ، ترتيب أفراد العينة نفس ترتيب الحالات بالمتن

ثالثاً : أدوات جمع البيانات:

أعتمد الباحث على دليل دراسة الحالة والمقابلة مع المبحوثين، وقد أعد الباحث دليل دراسة الحالة متضمنا ثلاث قضايا أساسية هي كالتالى :-

إشكالية الديمقراطية، الأصالة والمعاصرة، العدالة الاجتماعية . هذا وقد كانت هناك عدة مبررات لإختيار هذه القضايا بالتحديد :

أولاً : إشكالية الديمقراطية :

وكان مبرر إختيارها انها ترتبط بشكل مباشر بعلاقة المتقف بالسلطة وموقف السلطة من أنماط المتقفين، وبالتالي تعددت القضايا الفرعية داخل هذه القضية مثل (غياب دور المتقفين فى صنع القرار السياسى، غياب حرية التعبير والمشاركة السياسية، غياب تداول السلطة بين الأحزاب السياسية المصرية، غياب الدستور وتضييق الحريات فى إنشاء الأحزاب والجمعيات الأهلية، غياب المجتمع المدنى ودوره المؤثر فى الديمقراطية والمشاركة .. الخ من هذه القضايا الفرعية.

ثانياً : قضية العدالة الاجتماعية:

وكان مبرر اختيارها هو أن كل التيارات الفكرية (السلفية أو الليبرالية او الاشتراكية) تناولت قضية العدالة الاجتماعية من منظورات مختلفة لانها شديدة الارتباط بقضية الديمقراطية وحاولنا من خلال هذه القضية فهم موقف التيارات المختلفة من هذه القضية وطبيعة المؤشرات التى اعتمد عليها كل تيار فى تحديده لمفهوم العدالة الاجتماعية مثل مؤشرات (الصحة، التعليم، الدخل، الثروة، التفاوت الطبقي، توزيع فرص الحياة المختلفة)، وكذلك كيف احتلت قضية العدالة الاجتماعية مكانة محورية فى بعض الفترات وارتباطها بتوجهات وسياسات الدولة ؟ وما الفئات الاجتماعية التى استفادت فى مرحلة واهضت فى مرحلة أخرى طبقاً لتوجهات الدولة السياسية والايدولوجية ؟ وما الوزن النسبى لهذه القضية بالمقارنة بالقضايا الأخرى ؟ ثم محاولة فهم هذه القضية الآن فى ضوء التحولات التى طرأت على النظام العالمى الجديد، وتحول الاقتصاد المصرى نحو الخصخصة وماهو

الوزن النسبي الذي تمثله قضية العدالة الاجتماعية ؟ وهل ثمة برنامج محدد تتبناه هذه التيارات الفكرية من جهة والحكومة المصرية من جهة أخرى لتقليل الفوارق الطبقيّة على كل المستويات ... الخ من هذه القضايا.

ثالثاً : أما قضية الأصالة والمعاصرة:

فقد جاء اختيارها وفقاً لأعتبارين أساسيين هما:

أولاً : أنها ترتبط بالتراث الثقافي والديني حيث عكست انماطاً مختلفة من التوجهات الفكرية للتعبير عنها مثل (حركة الإخوان المسلمين في الخمسينيات والستينيات والصحوّة الاسلاميّة في السبعينيات وجماعة التكفير والهجرة في الثمانينيات والتسعينيات من أشكال العنف والتطرف والارهاب).

ثانياً : قضية الأصالة والمعاصرة ترتبط أيضاً بالتحديث والتغلغل الثقافي والاوروبي خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين وهذا يمكننا من تكوين رؤية مستقبلية لواقع الثقافة المصرية والعربية خلال العقود القادمة من القرن القادم كنتاج للغزو الثقافي والبت الاعلامي والأقمار الصناعية وتوجهات النظام العالمي الجديد.

رابعاً : أسلوب تحليل ومعالجة البيانات الميدانية :

نظراً لأن الدراسة قد اعتمدت بشكل أساسي على المقابلات المفتوحة ودراسة الحالة مع بعض المتقنين المصريين الذين ينتمون الى تيارات فكرية وأيديولوجية مختلفة انطلاقاً من القضايا الأساسية التي تضمنها دليل دراسة الحالة، (وهي قضية الديمقراطية والأصالة والمعاصرة وقضية العدالة الاجتماعية)، وماتتضمنه تلك القضايا الرئيسية من قضايا فرعية، فقد رأينا أن أسلوب التحليل الكيفي للبيانات الميدانية يعد أكثر الأساليب التحليلية ملائمة لذلك، ومن ثم فقد تعامل الباحث مع البيانات الميدانية بمستويين للتحليل هما : التحليل الرأسي والتحليل الأفقي .

أما التحليل الرأسي : فيعتمد على التعرف على جوانب وأبعاد كل قضية من القضايا الثلاثة على مستوى كل تيار فكري، ومن ثم التعرف على آراء واتجاهات

المتقنين الذين ينتمون لكل تيار حول كل قضية، وذلك فى ضوء التحولات والتغيرات التى مر بها المثقف المصرى فى علاقته بالسلطة والمجتمع، وكذلك التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية مع الوضع فى الاعتبار مدى الاختلاف وأوجه الاتفاق بين المثقفين الذين ينتمون لهذه التيارات المختلفة حول هذه القضايا من جانب، وموقفهم من السلطة السياسية وموقف السلطة السياسية من آرائهم واتجاهاتهم الفكرية والعملية من جانب آخر.

أما التحليل الأعمى : ونقصد به مدى اختلاف أو اتفاق التيارات الفكرية المختلفة حول قضايا الدراسة، وكذلك السمات العامة المشتركة، وأيضا الخصوصيات فى ضوء ربطها بالظروف الشخصية للمثقف والظروف المجتمعية المحلية والأقليمية والعالمية . وسوف يوضح التحليل على هذا المستوى أى الاتجاهات أو التيارات الفكرية التى عالجت وتناولت هذه القضايا كانت تتفق مع النظام السياسى وتوجهات الدولة الايديولوجية خلال المراحل التاريخية المختلفة، ولماذا ؟

ومن من هذه التيارات الفكرية من أتخذ موقفا معارضا ونقديا للدولة وسياستها وتوجهاتها الايديولوجية، ومن ثم فان تحليلنا لهذه القضايا سوف ينطلق من المسلمات الآتية :

١ - الخصوصيات والقضايا والافكار التى يركز عليها كل تيار من هذه التيارات فى تناوله للقضايا المدروسة.

٢ - السمات العامة المشتركة بين ممثلى كل تيار فى تناوله لقضايا الدراسة.

٣ - تحليل هذه الرؤى فى إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لممثلى كل تيار.

٤ - السمات العامة المشتركة بين التيارات الثلاثة فى تناولها لقضايا الدراسة خلال المراحل الثلاث المختلفة . وردود أفعال النظام وممارساته تجاه هذه التيارات لرصد العلاقة بين المثقف والسلطة وموقف المثقفين من هذه الممارسات.

الفصل السادس

الديمقراطية بين الواقع والممكن

تحليل لرؤى المثقفين المصريين

محتويات الفصل :

- تمهيد : حول إشكالية الديمقراطية.
- أولاً : حول مفهوم الديمقراطية.
- ثانياً : محددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية.
- ثالثاً : المثقفون والقرار السياسى (الفجوة بين المثقفين والدولة)
- رابعاً : دور المؤسسات الرسمية فى تشكيل الوعي الثقافى والسياسى للجماهير.
- المؤسسات التربوية.
- المؤسسات الدينية.
- وسائل الاعلام.
- خامساً : إشكالية التحول الديمقراطى فى مصر ودور مؤسسات المجتمع المدنى والجمعيات الأهلية والشعبية.
- مناقشة ختامية وتحليلية.

تمهيد : حول إشكالية الديمقراطية :

هناك لحظات تاريخية في تاريخ المجتمعات، تتفاعل فيها الأحداث، وتكون النتيجة طرح إحدى القضايا بشكل ملح وعاجل . وهذا هو حالنا اليوم مع الديمقراطية وحقوق الانسان، ففي الاعوام الخمسة عشرة الأخيرة طرقت قضية الديمقراطية أبواب العقل العربى وفرضت نفسها على هواجس المثقفين والمفكرين، الأولى بعد هزيمه يونيو ١٩٦٧ عندما تساءل المثقفون عما حدث، ولماذا حدث، فكانت إحدى الإجابات الرئيسية هي نقص المشاركة وغياب الحوار العام، والثانية في يونيو ١٩٨١ بعد الاجتياح الاسرائيلى للبنان الذى مر دون أن يستفز ردود فعل عميقة شعبيه أو حكوميه، وكان السؤال لماذا هذا الغياب لردود الفعل الشعبيه؟ ولماذا لم يخرج المواطنون العرب كما فعلوا من قبل عشرات المرات في الأربعينيات والخمسينيات؟ وكانت الاجابة هذه المرة هي القهر المنظم واستئراء سلطه الدوله في غياب الرقابه الدستوريه أو الشعبيه والاهدار المستمر لحقوق الانسان .

لم تعد الديمقراطية إذن ترفاً ثقافياً أو موضوعاً يهم المثقفين، بل هي ضرورة حيوية لنهضة المجتمع العربى بصفه عامه والمصرى بصفه خاصه من أزمته، هي سبيل إعادة صله الرحم بين المواطن ومجتمعه ودولته، هي سبيل أستعادته النظم لشرعيتها ومصادقيتها وهي سبيل استعادته الانسان العربى بصفه عامه والمصرى بصفه خاصه لدوره في معارك النضال الوطنى والقومى^(١) .

ونصل هنا الى جوهر الإشكاليه لماذا إذن تطرح على قضيه الديمقراطية في هذه الفترة من تاريخنا، ومن جانب كل التيارات الفكرية والسياسية في وطننا ومجتمعنا المصرى؟ يشير على الدين هلال^(٢) إلى أن هناك ثلاثة أسباب بصدد

(١) على الدين هلال في ندوة : الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربى ، سلسله كتب المستقبل العربى مركز دراسات الوحدة العربية ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، ص ٩ - ١٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢-١٣

الاجابة عن هذا السؤال : السبب الأول أن أحد دروس الخبرة التاريخية فى الاعوام الثلاثين الاخير هـ هو أن الحماية الأخيرة لأى إنجاز اجتماعى هى فى تنظيم الجماهير، وأن الانجاز الذى تحققه وتحميه السلطة الحاكمة فقط وفى غياب المشاركة الشعبية، يمكن لسلطه أخرى لها اتجاه مغاير، أن توقفه وتفرغه من محتواه . وتجربه مصر فى السبعينيات هى أكبر دليل على ذلك . والسبب الثانى هو تعود وأستسهال النظم العربية لاستخدامها العنف فى مواجهة مخالفيها فى الرأى واللجوء الى الحل البوليسى بدلا من الحل السياسى فى الوقت الذى لم تقدم فيه هذه النظم لمواطنيها لا التنمية الاقتصادية ولا الوحدة العربية ولاحقت خطوات جادة فى الطريق الى احدهما وهكذا سقطت حجة أن تعليق الحقوق والحريات هو الثمن الذى يجب أن يدفع لتحقيق التحول الاجتماعى أو التنمية الاقتصادية أو الوحدة، اصف الى ذلك أن ممارسات العنف هذه تجاوزت فى بعض الحالات كل مايمكن السكوت عنه أو تجاوزه وبدا أن هذه النظم قد دخلت سردابا مظلما لانهاية له ولا حدود لما يمكن أن تقوم به من أجل استمرارها فى السلطة من إجراءات بوليسيه (سجن ومعتقلات وتعذيب وأهانته للمتقنين بمختلف توجهاتهم وأنتمااتهم الفكرية)^(١). السبب الثالث هو تردى الوضع العربى ازاء الأخطار الخارجيه وبالذات الخطر الاسرائيلى المدعم من الولايات المتحدة الامريكية ودخول اسرائيل مرحلة جديدة فى علاقتها بالوطن العربى، وهو مرحلة الهيمنة مما زاد من تبعيه البلاد العربيه المتخلفة عسكريا وسياسيا واقتصاديا للخارج وفى الوجود العسكرى الأجنبى على اشكال مختلفه (قواعد - تسهيلات - مستشارون باعداد كبيرة - مناورات مشتركة... الخ) فى داخل الوطن العربى وفى مناطق الجوار الجغرافى (أزمة

(١) Guillermo, O.,Donnell and philipe c, schmitter, transitions from Authoritarian Rule, tentative conclusion about uncertian Democracies (Baltimore and London, the Johns Hopkins Press. LTD., 1991), PP. 6 - 7.

(٢) مزيد من التفاصيل حول التسلطية فى المجتمع العربى انظر:

- اسماعيل صبرى عبد الله , مصر التى نريدها , دار الشروق , الطبعة الاولى , ١٩٩٢ , ص ص ١٣٨ -

الخليج والتدخل السافر فى شئون الدول العربية ومحاولة تقسيمها وتفريقها من محتواها القومى والاقليمى).

وانطلاقا من ذلك، فإن ثمة تساؤلات هامة تطرح نفسها على الساحة السياسية والفكرية نذكر من بينها : لماذا غابت الديمقراطية فى المجتمع المصرى؟ وماهى العوامل المسئولة عن غيابها؟ وماهو الوزن النسبى لقضية الديمقراطية فى الفكر المصرى ممثلا فى آراء المثقفين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الطبقيه وأصولهم الاجتماعية وتوجهاتهم الأيديولوجيه والفكرية؟ وسوف نناقش هذه القضايا من خلال المواقف المتباينة والمتشابهة لنخبة من المثقفين المصريين ينتمون لتيارات فكرية متباينة .

(* موقف التيارات الفكرية من مفهوم الديمقراطية : "رؤية نظريه" :-

تشير قضية الديمقراطية العديد من الخلافات والاجتهادات فهناك أولا خلاف حول مفهوم الديمقراطية والمدارس الفكرية المختلفة فى تعريفها ومفهومها . فهناك تيار فكرى يربط بين ديموقراطية النظام السياسى وديموقراطية التنظيمات الاجتماعية الأخرى بمعنى أن ازدهار ديموقراطية النظام السياسى مرتبط بوجود ممارسات ديموقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية، ورأى آخر لتيار فكرى آخر يعقد صلة بين ازدهار المؤسسات الديمقراطية ووجود قيم معينة فى الثقافة السياسية السائدة فى المجتمع وهذا رأى يقوم على أن استمرار الديمقراطية يستند الى وجود منظومة من القيم المتعلقة بالسلطة وبالوطن والعلاقة بينهما مثل الحق فى المشاركة وأن السلطة هى خدمة عامة وأن من حق المواطن تغيير حكامه، ورأى ثالث يبحث فى المتطلبات أوالمستلزمات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الديمقراطى ورأى رابع يبحث فى تطبيق الشريعة الاسلامية وأقرار نظام الشورى وأن تستمد القوانين والأعراف والمثل التى تحكمنا وتسير شئوننا من الاسلام والنصوص القرآنيه وفى تصورنا الآن أن نعرض للحوار حول تعريف الديمقراطية لأن الخلاف حولها مستمر

باستمرار التوجهات الفكرية والايديولوجية المختلفة، وايضا سوف نعرض لقضايا أخرى أشد ارتباطا بقضية الديمقراطية لنتعرف من خلالها على وضعيه المثقفين المصريين فى ظل غياب الديمقراطية من هذه القضايا محددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية، المثقفون والقرار السياسى وطبيعة الفجوة بين المثقفين والدولة، دور المؤسسات الحكومية والرسمية فى تشكيل الوعي الثقافى والسياسى للجماهير، التعليم، الدين، وسائل الاعلام، غياب المشروع الحضارى وإشكالية التحول الديمقراطى فى مصر، دور المجتمع المدنى ومؤسساته المختلفة كل هذا فى سياق علاقه المثقف والسلطة وطبيعة الفكر والممارسة فى ظل غياب حقوق الإنسان العادى والمثقف وأولها حقوقه السياسية والدستورية مما يجعلنا فى سياق حديثنا أن نتعرض لوجهات نظر المثقفين لقضايا مهمة مثل الغاء قوانين الطوارئ والاحكام العرفيه وسلطات الاعتقال التى تمارسها الهيئه التنفيذية فى ظل هذه القوانين وقضايا تعذيب المثقفين جسديا وقضايا الاعتداء على الدستور ومخالفته وانتهاك احكامه ودور المثقفين فى الدفاع عن حقوق الانسان وتبصير المواطنين بحقوقهم وتكرس وعيم بها .

أولاً : حول مفهوم الديمقراطية.

١- التيار الماركسى .

أوضحت البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعا بين حالات الدراسة على بعض السمات العامة والمشاركة فى تعريفهم للديموقراطية يمكن توضيحها فيما يلى:-

أ - أن الديمقراطية السياسية لا تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية لأنها تعنى ضرورة إعادة توزيع الدخل القومى توزيعا عادلا لأنه فى مجتمع لا تتكافأ فيه الفرص تصبح الديمقراطية والعمليات الانتخابية بيعا وشراء وتجارة بالنفوس حيث لا حرية لجائع أو محتاج وأن حق التصويت لا ينفصل عن لقمة العيش فالديموقراطية ليست قضية قانونية أو سياسية بقدر ما هى

مسألة وضعيه الانسان الاجتماعية والاقتصادية وأن الشكل القانوني والسياسي وثيق الصلة بمجمل الاوضاع الاقتصادية والقوى المتحركة في مصادر الثروة . ومن ثم فإن قضية الديمقراطية ينبغي أن تدرس في سياقها التاريخي والاجتماعي . وتبدأ الديمقراطية بحقوق الانسان فلا يوجد شيء يبرر الاجراءات غير المشروعة وغير القانونية ضد أي انسان . فالديموقراطية حرية ومسئولية معا ، ويجب الا تفهم على أنها مجرد حق في النقد هذا أسهل جوانب الديمقراطية بل هي تعنى حق الانسان في المشاركة وفي صنع القرار أيا كانت طبيعة هذا القرار .

ب- أنه ليس ثمة ديموقراطية دون تعدد الاتجاهات السياسية وأنه حتى في مجتمع اتفقت الأغلبية الساحقة من سكانه على اختيار طريق التطور الاشتراكي، فليس معنى ذلك اختفاء ضرورة تعدد الاتجاهات، لأن عملية بناء الاشتراكية في بلد محدد في زمن محدد في ظروف اقليمية ودولية محددة، عملية مفتوحة تحتمل الاجتهاد . والخلاف في الرأي هو وسيلة اكتشاف الحل الصحيح، والانفراد بالرأي هو الوسيلة المضمونه لارتكاب كل الحماقات، فتعدد الاتجاهات، وتعدد المنظم، ضرورة للديموقراطية، وأن يكون لهذه الاتجاهات جميعا الحق في أن تخاطب الناس، لكي يكون الشعب في النهاية هو الحكم الذي يرجح هذا الاتجاه على ذلك الاتجاه مالم يوجد هذا، فلاتوجد ديموقراطية .

ج - تداول السلطة، فالديموقراطية ليست كلمه أو شعارا يتحلى بها نظام لكي يقال عنه أنه ديمقراطي . مالم يكن للاتجاهات المعارضة فرصة جدية ومالم يكن في النظام ذاته الآليات التي تسمح لمن هو في الأقلية اليوم أن يصبح في الأغلبية غدا ، وأن يمارس السلطة ، فنحن لسنا في ديموقراطية . هذا أمر واضح وأساسي .

وخلاصة القول هي أن جوهر الديمقراطية هو في الأساس هذه الأمور الثلاثة حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية، تعدد الاتجاهات السياسية، إمكان تداول السلطة . فالديموقراطية إذن عند أصحاب هذا الاتجاه ليست عقبة في سبيل

التنمية المعتمدة على الذات فى إطار ديمقراطى والاعتماد على الذات فى تصورهم يقتضى مباشرة المشاركة، مشاركة المواطن فى صنع القرار وأن هذا هو الطريق الوحيد والصحيح للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والحضارية بمعناها الشامل . إذن يطرح هذا الاتجاه قضية الديمقراطية فى تواز مع كل القضايا الاخرى أى أنه يجب إحداث تغيير فى البنى الاقتصادية والاجتماعية السائدة لتصفية مراكز السلطة التقليدية، سواء أكانت سياسية أم قيادات قبلية أم عشائرية أم حزبية معارضة للمفهوم الديمقراطى^(٥) .

وعلى الرغم من الاتفاق بين الذين ينتمون الى هذا التيار فى تعريفهم للديمقراطية إلا أنه ثمة أختلافات واضحة بين بعض منهم ويمكننا توضيح هذه الاختلافات من واقع البيانات الميدانية على النحو التالى . فقد أشارت الحالة رقم (٢) إلى " أن هناك مشكله ديمقراطية فى البلاد الناميه بصفه عامه لأنها فى مأزق وهذا المأزق له مصدر أساسى، فما الديمقراطية لدينا إلا هدنه بين أطراف ليست ديمقراطية وعندما يتعذر على طرف أن يفرض وجوده منفردا فيقبل بالديمقراطية كهدهنه مع أطراف أخرى فقط للفترة التى مايقدرش فيها يفرض وجوده وده هاتلاقية عند اليسار والأخوان المسلمين مش هاتلاقية عند الليبراليين، والفكره جاءت ببساطه من أن هناك فرق أساسى بين الدول التى مفيش دول متقدمه أكثر منها، والدول المتخلفه التى بتقيس الأمور بدول سبقتها، فالدول المتقدمه مفتوح لها الاجتهاد لأن المستقبل مفتوح عندها ومفيش مشروع مستقبلى سبقتها، لكن الدول التى عليها أن تلحق بغيرها لم تقرر مسارها، والذى يقرر مسارها عنصر خارجى مش داخلى، المشكله الثانيه أن كل تيار فكرى يعطى لنفسه الاسبقية على غيره تاريخيا ، فالمدرسه القوميہ بتقول أنا التاريخ أنا الاستقلال والتنميه... الخ . واليسار أيضا بيقول كده حتى التيار الإسلامى، رغم أن كل تيار له مضمون مختلف ورغم ذلك يقول أنا التاريخ، والتاريخ فى رأى الشخصى ليس فيه ديمقراطية، بمعنى طالما أنا التاريخ كتيار ولاأسمح لموقع غيرى يبقى مفيش

^(٥) حول الديمقراطية عند التيار الماركسى الحالات من رقم (١) إلى رقم (٨).

ديموقراطية . الديموقراطية إذن أشكالية لن تنتهى ألا بتجاوز التخلّف. ده يتم أزاى مش واضح وهذا يؤدى الى غياب الديموقراطية . المشكله هي اذن أن الديموقراطية التى عندنا هي شكل للانتساب الخارجى لانك علشان تنتسب للنظام العالمى الجديد ينبغى أن توجد ديموقراطية، وللأسف ليس هناك مدرسه قادره على أن تفرض وجودها لوحدها لانها مضطره أن تسلم بوجود الآخرين حتى يسلم لها الآخرين بالوجود، فالديموقراطية فعلا أشكاليه لن تنتهى" (٥) .

بينما تشير الحاله رقم (٥) " الى أن الديموقراطية هي حق الاختلاف والاعتراف بالآخر وأنا ميال وجانح الى النظر الى الديموقراطية كما تتظر اليها النظره الليبرالية وفي ذلك أعتقد اننى اختلفت مع جيلى من اليساريين حتى فى داخل الحركه الشيوعيه وفي داخل الحلقات الماركسيه التى كنت أنضم إليها وكانوا يتهمونى عاده بأننى ليبرالى، فالديموقراطية عندى بالمفهوم الليبرالى ولكننى اضفت إليها البعد الاجتماعى أى أن يكون هناك شكل من أشكال العدالة الاجتماعيه، وان الديموقراطية هي حق الاختلاف والاعتراف بالآخر والتعامل معه وعدم كراهيته لمجرد أنه آخر، وأن تكون هناك حريات عامه حريه التعبير حريه النشر حريه التظاهر والانتخابات العامه حريه الصحافة الى آخركل الحريات، ايضا ليس من حق أحد أن يحتكر ثوابت الأمه أو مقدساتها فليس من حق أحد أنه يقول الله بتاعى أو انا التاريخ وهذه هي الاشكاليه الحقيقيه الموجوده فى تركيبه الجماعات الفكرية والسياسية الموجوده المصريه والعربيه . لانهم فى رأى نتاج تكوينه شبه فاشيستي نتيجة للتخلف كحاجات موجوده فى العقليه العربيه والمصريه . موجوده رغم البغبه الديموقراطية الكثيره فان كثير ين يتصرفون على أن مايقولونه هو الصواب وهو الوطنيه وهو الاشتراكيه وهو اللى فى مصلحه الشعب الى آخره ... ورأى أن هذه نقطه انطلاق فى البدايه تحذف هؤلاء من دفتر الديموقراطية" (٥) .

(٥) الحاله رقم (٢) م...أ

(٥) لاحظ الاتفاق فى الراى بين الحاله رقم (٢) م...أ ورقم (٥) ص ٥٠٠، حول التعصب الفكرى لدى التيارات الفكرية المختلفه.

بينما تؤكد الحالة رقم (٧) " أنه لكي تتحقق الديمقراطية لابد من شرطين أساسيين الوعي والكفاية يعنى الناس يبقى عندها وعى وكفاية وساعطيك مثل عن الانتخابات أنا بشوف الناس فى بلدنا أزاى ببتتخب أزاى تعطى أصواتها عندما تدفع لها المشاهد التى رأيناها فى روايه توفيق الحكيم تحدث الآن فى الريف المصرى وأنا شفت بعنيا الانتخابات الاخيره فى بلدنا للمرشح الذى يقسم العشره جنيهاً نصفين، نصف قبل التصويت ونصف بعد التصويت، فالديموقراطية هى أن يكون هناك حرية وثقافه مصر لاتملك إلاشيئين الآن حتى تتقدم الثقافة والحرية مفيش غير الحاجتين دول لان ما عندناش شئ سوى الثقافة والديموقراطية وهما دول التركيبه العربيه الجديده، وللأسف الغرب والهيمنة العالميه والصهيونية وقيادة اسرائيل تمنعك من أن يكون لك دور أساسى فيهم، فليس هناك معارك ثقافيه حقيقه فيها حرية ولاتوجد ديموقراطية بالمفهوم المشار إليه" (٦) .

فى حقيقه الأمر ورغم الاختلاف فى وجهات النظر حول تعريف الديمقراطية عند التيار الماركسى، إلا أن هناك اتفاقاً عاماً على غياب قضية الديمقراطية فى المجتمع المصرى بصفه عامه وغياب تداول السلطة وارتباط النظام السياسى بشخص حاكم . وعدم وجود حرية صحافه وحرية رأى وتعبير . كل ذلك ينفى الديمقراطية وعدم تطبيق الدستور وتزييف الانتخابات وعدم وجود التداول الموضوعى والحقيقى جعل الديمقراطية شكلية، حيث فقدت الجماهير الثقة فى الاحزاب القائميه لانه أصبح عند الجماهير تصور أن الاحزاب لن تحكم ابداً وذلك لأن الاحزاب محاصره تماماً من الخارج وبالتالي تتكفى على ذاتها وتتدخل فى صراعات مع بعضها البعض ثم تتسحب الجماهير منها فاصبحت الأحزاب حجرات خاليه وشكليه وغير مجديه .

(٦) الحالة رقم (٧) ي..ق

٢- التيار الليبرالى : مفهوم الديموقراطية .

أوضحت البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعا بين حالات الدراسة على بعض السمات العامة والمشاركة فى تعريفهم للديموقراطية يمكن اجمالها فيما يلى:-

أ - تقوم الديموقراطية فى تصور المدرسه الليبرالية على فكرة التمثيل النيابى ونظريه فصل السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وتعدد الاحزاب السياسية التى تتنافس على حيازه أغلبية مقاعد المجلس النيابى وبالتالى تشكيل الحكومة (أى السيطرة على السلطتين التشريعية والتنفيذية مع بقاء السلطة القضائية نظريا - فوق الاحزاب المتنافسه) كما تتشكل من خلال ذلك معارضه تضم الاحزاب الاخرى التى لم تخرج على الاغلبه تقوم بمهمه مراقبة الحكومة ونقدها. وينظر الى هذه الصورة غالبا على أنها الصورة المثلى للديموقراطية والحرية السياسية متأثرين فى ذلك بالصورة التطبيقية فى الدول الرأسمالية أو المتشبهه بها.

ب - كذلك يركز أصحاب هذا التيار على البعد التنظيمى حيث أن الديموقراطية هى الاختيار الحر للحكام بواسطة المحكومين وامكانية تنظيم الأحزاب والمؤسسات، كما أن الحرية السياسية تعد شرطا أساسيا لاقامه الديموقراطية وإيجاد صلة مباشرة بين الدفاع عن آراء الناخب ومصالحه والقوانين أو القرارات السياسية الصادرة عن النظام الحاكم ومنح حق الانتخاب المتساوى لكل المواطنين البالغين وعدم التفرقة بينهم على اساس ايديولوجى أو جنسى أو دينى أو عرقى أو طبقى ويرتبط بهذا درجة الوعى السياسى وتوفر المعرفة بالشئون السياسية ومستوى التعليم والمصلحة الشخصية والسياسية للمواطن حيث يصعب وجود مشاركته سياسية وانتخاب حر ووعى سياسى فى ظل وجود نسبه الأمية العاليه والرهيبه فى المجتمع المصرى .

ج - هناك إجماع بين المنتمين للتيار الليبرالى على إنه يجب الاقرار بحق التنظيم السياسى المتمثل فى وجود قوى سياسية واجتماعيه فى الدوله من أن تنظم نفسها

فى شكل احزاب سياسية وجمعيات ونقابات وعدم وضع قيود على تكوينها وممارستها لنشاطها بغض النظر عن هويتها الاجتماعية أو عقيدتها الدينية أو السياسية، وأن تتاح الفرصة كاملة لهذه القوى الاجتماعية والسياسية ان تمارس حقها فى التمثيل والتعبير الحر عن مطالب ومصالح القوى والفئات الاجتماعية المختلفة التى تفرض انها تمثلها . بشرط أن يكون لهذه القوى والاحزاب الحق المباشر فى التنافس الحقيقى والانتخاب الحر، لأن هذا من شأنه احداث مايسمى بتداول السلطة ويصبح من حق كل حزب أن يحكم مباشرة من خلال الانتخاب الحر والمشاركة السياسية الفعالة.^(٩)

وعلى الرغم من أن أوجه الاتفاق بين معظم مفكرى هذا التيار فى تعريفهم للديموقراطية ألا أن هناك بعض الاختلافات بين بعضهم يمكن إيجازها على هذا النحو حيث تؤكد الحالة رقم (١٢) " إلى أن الديموقراطية مرتبطه بالعدالة الاجتماعية ولايمكن الفصل بين الديموقراطية والعدالة الاجتماعية وأيضا لايمكن تصور ديموقراطية بمعزل عن التعددية الحزبية والبرلمانية حيث أن تجربه الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية قد بينت أن أفراد حزب واحد بالسلطة يسهل البيروقراطية من ناحيه ويسهل الاستبداد السياسى من ناحيه أخرى ويسهل على مجموعة الأفراد البيروقراطيين أو الفاسدين أو الانتهازيين الادعاء بأنهم يمثلون الجماهير الشعبية وهذه قد لا تكون هى الحقيقة وبالتالي فإن التعددية والديموقراطية البرلمانية هى صمامات أمن"^(١٠)

وبتصور أكثر الى اليوتوبيا تشير الحالة رقم (١٣) " إلى أن الديموقراطية لها أكثر من جانب الجانب المعروف أن يكون نظام الحكم قائما على المؤسسات الديموقراطية والتى تعتمد على مبادئ أساسية معروفة منها الفصل بين السلطات، فالسلطة التشريعية تتمثل فى برلمان قائم على الانتخاب الفردى المباشر الحر،

^(٩) الحالات من رقم (٩) حتى رقم (١٥).

^(١٠) الحالة رقم (١٢) ر. ع

والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية التى تكون مسئولة مسئوليه حقيقيه وفعليه امام السلطة التشريعية والسلطة القضائية التى تعتمد على القوانين الليبرالية . وأنا اميل كثيرا إلى النظام الديمقراطى الذى لايعطى للمؤسسة الرئاسية سلطات واسعة وإنما يعطى للسلطة التشريعية (البرلمان) الممثل الفعلى للاتجاهات الشعبيه . وفى هذه الحالة تكون السلطة التنفيذية مسئوله فعلا وخاضعة لرقابه السلطة التشريعية هذا من ناحيه نظام الحكم . ومن الناحية الاخرى وهى أساسيه فأنتنى أميل الى تصور الديموقراطية بأن تجمع بين حرية الفرد التى أراها اساسية ولايمكن الانتقاص منها وأيضا العدالة الاجتماعية التى أراها أساسية ولايمكن الانتقاص منها أيضا وأتصور أن مثل هذا النظام قابل للتطبيق وهو الذى يحقق طموحات انسانية عميقه نحو شيئين متلازمين الحرية والعدالة اللذان هما جناحا الديموقراطية الحقيقيه".(*)

وتربط الحالة رقم (١٥) مفهوم الديموقراطية بالسياق العالمى حيث يؤكد " أن الديموقراطية تعنى أن الاغلبيه تحكم والاقليه تعارض وأن يكون تداول سلطه حقيقى وبشكل منتظم كما يحدث فى أنجلترا بين حزب العمال والمحافظين أو بين التكتلات السياسية فى فرنسا وهذا كان تصورى عن الديموقراطية . ولكن عندما سافرت للخارج حيث كنت أعمل مترجما فى هيئة الأمم المتحدة تغيرت رؤيتى للأمور ورأيت الديموقراطية الغربيه فى حاله عمل فتغيرت رؤيتى تغيرا جذريا وبدأت أرى الديموقراطية الحقيقيه التى تبدأ فى تصورى بلقمه العيش، وكما قال "طه حسين " ان الديموقراطية لاتعاش الغفله والغلاء اى انه بجانب لقمه العيش يجب ان يكون هناك التعليم وإلى جانب التعليم لابد أن يكون هناك نوع من الممارسه والتربيه والديموقراطية، وأذهب إلى أبعد من ذلك أنه لكى تكون هناك ديموقراطية فى موقع من الأرض لابد أن تكون الكره الارضيه كلها ديموقراطية . وأنا انكر فى هذا السياق حوار مع " كاسترو" أجراه مجموعه من الصحفيين

(*) الحالة رقم (١٣) أ.ح

الفرنسيين " وسألوه ليه مابتعملش احزاب فى كوبا؟ فرد عليهم قال لو عملت احزاب بكره ها يكون أكبر حزب هو الحزب الامريكاني لان أنا ماعنديش فلوس والامريكان معاهم فلوس وها يصرفوا كثير على الحزب ده وكل اللي عملناه فى الثورة ها ينتهى خلال اشهر قليله " أنا شايف أن الراجل ده مقنع جدا جدا لانه حتى تكون هناك ديموقراطية فى بلد ما فلا بد أن تكون عايشين فى عالم ديمقراطى لابد أن تكون عايشين فى عالم متحرر من علاقات الاستغلال التى تربط الشمال بالجنوب" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٠) "إلى أن تعريفى للديموقراطية سوف أخصه لك فى فقرة كانت عبارة عن رد على سؤال قد سألته له "فى معرض الكتاب " حول متى تكون عندنا ديموقراطية حقيقية وحرية تعبير أبتداء من الحكم المحلى الى المؤسسه الرئاسيه من أدنى المستويات فى ادارة القرية الى انتخابات الرئاسة ذاتها وفى كل مؤسسات الدولة، كان الرد "أحنا لسنا مهئين للديموقراطية على النمط الغربى لانه إذا حدث ذلك فسوف تشتعل المعارك فى كل انحاء مصر وبالتالي فنحن فى موقف لايسمح لنا بالتطبيق الحر للديمقراطية على النمط الغربى وضرب لنا مثل فى ذلك أن جاء له أحد رجال الاعمال الايطاليين لمفاوضات عن مسائل اقتصاديه فسأله كيف تجرى المسائل الاقتصادية مع سرعه تغير الحكومات فى ايطاليا؟ فقال له تغير الحكومات هذا لايقف أحوالنا ابدا لان هذه مسائل سياسية بينما النظام الاقتصادى يسير بآليته الخاصه، وقال الرئيس طبعاً عندنا فى مصر إذا كان هناك اشاعه عن تغير وزارى تتوقف كل المصالح وتتعطّل الأمور الاقتصادية فلسنا مثل الغرب يلعب اللعبة السياسية لقوانينها ويتحمل نتائج الديموقراطية هذه، الجزء الثانى من الحديث لم يذاع" (*)

(*) الحالة رقم (١٥) ب..ط.

(*) الحالة رقم (١٠) ص.ف.

وفى نفس السياق أيضا تشير الحالة رقم (١١) " إلى أن الديمقراطية بالمفهوم الإثني ننساها انما الديمقراطية الآن فى تصورى شارع نو أتجاهين أننى أخرج وأقول لا والديموقراطية الموجودة الآن هى أن من يملك القلم والمساحة فى المؤسسات الرسمية يبقى هو الديمقراطي، لكن الديمقراطية الحقيقية هو أن يكون لى الحق فى أن أقول رأى والسلطة تناقش، أما الاتجاه الثانى للديموقراطية هو الحوار الذى يتطلب بعد ذلك تنفيذ ما خرجنا به من الحوار ولكن دعنى أقول صراحة أن الشروط الموضوعية للديموقراطية غير موجودة بمصر حتى نسوق تعريف لذلك، لكن استطيع القول بأن السلطة فى مصر مغلوب على أمرها وليس فى يدها ابدا أن تطلق الحريات وتقول زى ماهى عايزه . فالديموقراطية ليست مجرد نيه طيبه وان هناك من يمنعها ليكون هو المتسلط اطلاقا ليس هو المتسلط فالحاكم ليس هو المتسلط، الدولة فى مصر للأسف ضعيفة وهزيلة وليست قوية وبالتالي تمنع أشياء سوف تضر بمصالحها الاقتصادية والسياسية والثقافية وهذا مايحول دون ديموقراطية حقيقية، وأنا هنا أناقش عوامل غياب الديمقراطية ولا أناقش تعريفها أو جوانبها". (٥)

مما سبق تبين أنه رغم الاختلاف فى وجهات النظر حول مفهوم الديمقراطية عند التيار الليبرالى إلا أنه يمكننا أن نتلمس عناصر هذا الاختلاف والتى تشير فى معظمها إلى غياب الديمقراطية الحقيقية نتيجة غياب مقومات هذه الديمقراطية من تعليم وعدالة وحرية تعبير ودور حقيقى منظم للأحزاب ودستور يكفل كل الحقوق والواجبات، والسمة البارزة فى هذا التيار هى الربط بين الديمقراطية بالمفهوم الليبرالى والمفهوم الماركسى وهذا نتاج فى تصورنا لحاله من البحث عن مفهوم يتلاءم مع المتغيرات والتحولات العالمية من جهة ومراعاة طبيعة المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية من جهة أخرى .

(٥) الحالة رقم (١١) ص..ق

٣. التيار الإسلامى ومفهوم الديمقراطية:

- توضح البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة أجماع بين بعض حالات الدراسة على تعريف الديمقراطية بالمفهوم الإسلامى يمكن عرضها بإيجاز فيما يلى:-

أ - أن هناك تمييزا فى تعريف الديمقراطية بين فلسفه الديمقراطية كما عرفت فى الغرب وبين آليات ومؤسسات الديمقراطية، بمعنى أن فلسفه الديمقراطية مرتبطه بالمذهب الإنسانى وبالفكر العلمانى بمعنى أن الإنسان مكتف بذاته والعالم مكتف بذاته وأنه حتى مع الإيمان بوجوده لكن هذا الإله غير مدبر للكون وبهذا المعنى فإن الديمقراطية هى المشاركة فى صنع القرار وتدير المجتمع فى ظل فلسفه تجعل المرجعية للعقل الإنسانى والتجربة الإنسانى والمصلحة بالمعنى الإنسانى، ولذلك فإن مفكرى التيار الإسلامى ينظرون لعلاقه الخالق بالخلق ليست مجرد الخلق وإنما الخلق والتدبير " ألا له الخلق والأمر " ليس الخلق وحده ومن هنا تأتى فكرة الشريعة عند الأسلاميين وأن الأمة مصدر السلطات لكن فى حدود الحلال والحرام الدينى لاتخرج عن هذه الحدود وهذا هو الفارق بين فلسفه الشورى الإسلاميه وفلسفه الديمقراطية الغربيه بمعنى أنه ليست هناك فروق فى التجارب فى المؤسسات فى الآليات فى النظم ولكن الفارق فى فلسفه الديمقراطية حيث يعتبرها الأسلاميون أنها بلا سقف على الإرادة الإنسانيه لان الإنسان فى الديمقراطية الغربيه يضع القانون بالاغلبيه بغض النظر عن أنه موافق للحلال الدينى أو مخالف للحلال الدينى فلا تدخل للحلال أو الحرام الدينى فى تدبير شئون المجتمع وتنظيمه وهذا هو الفارق بين الديمقراطية والشورى، أما موضوع المؤسسات النيابيه والتمثيل النيابى هو أن يكون هناك دستور يجتهد البشر فى وضعه وتاريخيا كانت هناك تجربه نبويه وتجربه مدنيه مثل مؤسسه المهاجرين الأولين ومؤسسه الاثنى عشر وكلها مؤسسات شوريه ضربت مبكرا وأهملت فى التأريخ لها ولم يسلط عليها الضوء اذن فكرة أن يكون هناك مؤسسات للشورى هى فكرة إسلامية

المراد بها المشاركة فى صنع القرار ويتصور المفكرون الاسلاميون أن الشورى هى الديموقراطية ولكن بآليات مختلفة .

ب - ويرى المفكرون الاسلاميون أيضا انه اذا كانت الديموقراطية هى حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب فهذا المعنى متمثل فى نظام الدولة الاسلاميه بأستثناء أن الشعب ينبغى أن يفهم فى الاسلام على نحو معين أو شامل وإذا كان يراد بالديموقراطية وجود مبادئ سياسية أو اجتماعيه معينه مثل مبادئ المساواه أمام القانون وحرية الفكر والعقيدة وتحقيق العدالة الاجتماعية وحق الحياه والحرية والعمل فلاشك أن تلك المبادئ متحققه فى الاسلام من حيث المنشأ ولكن قد تختلف فى الاسلام من حيث أنه يعتبرها حقوقا لله وقد تعتبر حقوقا مشتركه بين الله والعباد وقد تعتبر نعماء لاحقوقا أو إنها هى القانون الذى وضعه الله للوجود أو الفطره، وأن كان يراد بالديموقراطية تحقيق مبدأ الفصل بين السلطات فهذا أيضا ظاهر فى النظام الاسلامى فالسلطة التشريعية هنا وهى أهم السلطات فى أى نظام ديمقراطى مودعه فى الأمة كوحدة ومنفصله عن سلطه الامام ورئيس الدولة، فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة أو اجماع الأمة أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الامام بل هو فوقه والامام ملزم ومقيد به وما الإمامه فى الحقيقة إلا رئاسه السلطة التنفيذية. والقضاء مستقل أيضا لانه لا يحكم وفقا لرأى الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقا لأحكام الشريعة أى أمر الله ولا يمكن أن يحكم إن أريد له أن يبقى قضاء اسلاميا إلهكذا .

ج - ويشير المفكرون الإسلاميون الى فروق ثلاثه بين الديموقراطية الغربية والشورى فى الاسلام، الأمر الاول : أن المراد بكلمه شعب فى الديموقراطية فى الغرب أنه شعب محصور فى حدود جغرافيه، يعيش فى أقليم واحد تجمع بين أفراد روابط من الدم والجنس واللغه والعادات المشتركة أى أن الديموقراطية مقترنة لامحاله بفكرة القوميه أو العنصرية وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية، لكن الأمة فى الإسلام ليست هى التى تربط بينها وحدة

المكان أو الدم أو اللغة ولكن الرابطة أصلاً هي وحدة العقيدة . فكل من اعتنق الاسلام من أى جنس أو لون أو وطن هو عضو فى دولة الاسلام، فنظرة الإسلام انسانيه وأفقّه عالمي، أما الأمر الثانى : أنه إذا كانت أهداف الديموقراطية هي أغراض دنيوية أو مادية، فإن أغراض النظام الاسلامي (الشورى) تجمع ما بين الدنيوية والروحية وأن الأغراض الروحية هي الاولى والأساس لان النظام الاسلامي يجعل الدين أو القانون الاخلاقي المقياس الحقيقي لأعمال الأمة وكل تصرفاتها. أما الأمر الثالث : أن سلطة الأمة فى الديموقراطية الغربية مطلقة حتى وأن جاءت مخالفه للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الانسانية العامة كأن تعلن الحرب مثلاً من أجل سياده شعب أو احتكار منابع النفط، وفى سبيل ذلك تسفك الدماء وتزهق الأرواح، ولكن فى الاسلام ليست سلطه الأمة مطلقة هكذا وإنما هي مقيدة بالشريعة بدين الله، الدين الذى أعتنقه والتزم به كل فرد منها فهى لاتستطيع أن تتصرف إلا فى حدود هذا القانون وهذا القانون هو الذى يحتويه الكتاب والسنة^(*).

رغم اتفاق الحالات السابقة من التيار الإسلامى حول تعريف الشورى وإبرازهم لأوجه الاختلاف بين مفهوم الديموقراطية ومفهوم الشورى، إلا أن هناك بعض الاختلافات الجوهرية بين معظم أصحاب هذا التيار يمكننا تتبعها وعرضها بإيجاز من خلال نص الحالات المدروسة فى هذا الإطار . حيث تشير الحالة رقم(١٨) " إلى أن التركيز على محتوى الديموقراطية أهم من التركيز على الشكل المحدد للديموقراطية وأقصد أن الأشكال التى تعبر عن المضمون الديموقراطى يمكن أن تتنوع وتتعدد وليست نمطاً واحداً ينطبق فى كل البلاد بنفس الطريقة ونفس السمات، وأنا أركز على جوهر ومضمون الديموقراطية الذى يعنى المشاركة فى اتخاذ القرار وتسيير الأمور على المستويات المختلفة وأن تكون المشاركة على أوسع نطاق ممكن وهذا من شأنه أن يؤدي الى انضاج القرار وترشيد السياسات

(*) الحالات من رقم (١٥) إلى (٢٠)

ومراقبتها وهذا هو الجوهر الذى نحرص عليه وبالتالي فإن القرار الذى يصدر ستكون احتماليه صحته كبيرة جدا لأن كل الناس شاركت فيه وشاقت القرار من زواياه المختلفة والمتعددة وده هايقل من احتمالات الخطأ ولوحدث الخطأ يبقى الكل مستريح لانه شارك فيه، وبالتالي فإن الكل سوف يحتمل حدوثه ويسعى لتجاوزه فيما بعد، والديموقراطية أيضا نظام متكامل وهى تتطلب دولة قوية والدولة القوية ليست استبدادية، الدولة القوية معناها أنها قادرة على فرض نظام عام وأن يكون هناك قوانين قوية ولو لاحظت ستجد أن كل الدول الديموقراطية دول قوية جدا بمعنى أنها صارمه فى تطبيق القانون الصحيح الذى يضمن المصالح العامة وحقوق الناس، أما الدولة الضعيفة الهشة فليس لديها قدره على تطبيق القوانين وحمايه مصالح الفئات المختلفة وهذا يعنى أيضا حرية التعبير عن الرأى وحق الخلاف وحق الاحزاب فى أن تتنافس"(*)

وتشير الحالة رقم (١٩) " إلى أن الديموقراطية هى التعبير عن أرادة الناس الحرة باعتبارها وسيلة لتداول السلطة ومحاسبه المخطيء عندما تعجز عن محاسبته القوانين المدنية والجنائية العادية فيحاسب سياسيا بفقدان المنصب السياسى أو المكانة السياسية التى اعطاها أياه الانتخاب أو صوت الناخبين، والديموقراطية فى المفهوم المعاصر عدة ديمقراطيات وتمارس بصور شتى وأشكال متعددة، ولكن جوهر الديموقراطية هو حق الناس فى أن يحكموا أو يحكموا ممن يختارونه وأن يغيروا هؤلاء الحكام كلما أرادوا أن يغيروهم، هذا الجوهر ضروره فى مجتمع أنسانى متحضر وهذا فى تصورى يتطلب وعيا جماهيريا ليكون من حق الانسان أن يختار من يحكموه وهذا هو جوهر الديموقراطية فى تصورى"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) " أنا بأجد أن الديموقراطية هى المشاركة وقدره الناس على رقابه الحكومة ويتم هذا فى نظرى من خلال الانتخابات الحرة وأن

(*) الحالات رقم (١٨) ع-ح.

(*) الحالة رقم (١٩) س-ع.

تكون انتخابات حقيقيه أى أن تكون هناك مشاركة إيجابيه وهذا يتطلب فى تصورى قدر كبير من الثقافة مش الأمية الثقافية السائدة فى مجتمعنا وانا هنا أفرق بين الأمية والأمية الثقافية باختصار أنا أتصور الديمقراطية هي حق المشاركة وحق المساءلة أى الاشتراك بالرأى وتقرير الرأى وهذا يرتبط بشكل عام بتحقيق العدالة الاجتماعية بكل صورها، ورفض تماما فكره أن تكون هناك ديموقراطية بلاعدالة حقيقيه حق المواطن فى اشباع حاجاته الاساسية ومن هذه الحقوق المشاركة والتعبير الحر وتكوين احزاب بلاقيود بشرط أن تمارس هذه الاحزاب وظيفتها السياسية بشكل ديمقراطى وأن تسمح الدولة بذلك" (٢٠).

وفى نفس السياق تشير الحالة رقم (١٦) " الى أن الديمقراطية هي وجود مبادئ سياسية أو اجتماعيه مثل مبادئ المساواة امام القانون وحرية الفكر والعقيدة وتحقيق العدالة الاجتماعية وحق الحياة والحرية والعمل بشكل أسلامى وليس هناك مانع فى الاسلام من تكوين احزاب عكس ما يفترض البعض شريطة أن تكون هذه الاحزاب مشاركة بشكل ديمقراطى أى أن تمارس وظيفة الديمقراطية، لكن ما الفائدة فى وجود (١٤) حزب مثلا وصحافه معارضة وانتخابات برلمانيه بس مفيش مشاركة، بالضبط زى البيه المفلس، وأصبح عندك كل شئ وبرده ما عندكش حاجة" (٢١).

ثانيا : موقف التيارات الفكرية من قضية محددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية :-

١- التيار الماركسى :

أوضحت البيانات والمعطيات الميدانية بأن ثمة إجماعا بين حالات الدراسة على بعض السمات العامة والمشاركة فى تحديدهم لمحددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية يمكن توضيحها فيما يلى:-

(٢٠) الحالة رقم (٢٠) ع.٢٠٠م

(٢١) الحالة رقم (١٦) ق.٢٠٠هـ

أشارت الحالة رقم (٣) " أنا شايف أن مفيش علاقه بين التعليم والوعى وبين المشاركة السياسية . الانسان ممكن يتعلم الديموقراطية بالممارسة وده لان الديموقراطية بالممارسة وممكن ده تقوم به الطليعه السياسية وهناك تجارب كثيره علمت الشعب المصرى، يعنى الأميه الثقافيه والوعى السياسى مش معوق للديموقراطية، لأن الشعب المصرى تعلم الكفاح تماما ويقدر يستوعب الديموقراطية " (*)

وحول نفس المعنى اكدت الحالة رقم (٢) " شوف فى حاجتين أولا : مفيش شك أن التخلف موجود فى كل مكان يعنى فى ناس قد تهتم بالقضايا العامه ولكن فى كل مجتمع فى نخب وفى المواطن العادى، مثلا احنا أكثر فئات المجتمع راد يكاليه فى مصر هى النخب الفكرية ولو جئنا النهاردة حللنا الموقف من العراق وقت حرب الخليج أو التطبيع مع اسرائيل كقضايا فكرية سوف تجد النخب هى اساس الاهتمام، وستجد الناس زعلانه علشان موقفها الذاتى كسوق عماله فى الخليج لان الناس العاديه خايفه على مصالحها المباشرة فقط مش موقف فكرى أوسياسى ولم تتجاوز المصلحه الآنيه المباشرة، ومع ذلك ماتقدرش تقول أن الجماهير موجودة بشكل سلبي أو أن مواقفها سلبية هى فى حاله الأميه هذا صحيح، لكن قدرتها على تلمس المصالح موجوده برده، يعنى الأميه ليست معوق للمشاركة، والجماهير رغم أميتها تقدر تعبر عن مصالحها وما تقدرش فى نفس اللحظة أقول ان النخب وحدها هى القادره على ممارسة الديموقراطية أوهى التى تفهم دون غيرها، ورغم سيطرة الجانب الذاتى الخاص بالرزق على الجماهير إلا أنها قادرة على صنع الاحداث وفى تاريخ مصر نجدها قادرة دائما على التعبير عن رأيها والمشاركة الفعالة" (*)

(*) الحالة رقم (٣) م.ع.

(*) الحالة رقم (٢) م.١.

وتشير أيضا الحالة رقم (١) " أن الديمقراطية كما جاءت فى الميثاق تتطلب وجود مجالس شعبية حقيقية وتكون لهذا المجالس سلطات فعلية لأن ده مدخل معقول للمشاركة التى هى أعلى أشكال الديمقراطية لأنك لما تعمل ديموقراطية برلمانية أنت بتفاوض ناس يحكموك لكن ده مش كفايه لازم ولا بد أن يكون هناك مشاركة فعلية ابتداء من القرية أو الحى وأنا كتبت قبل كده عن ديموقراطية الشعب العامل كما جاءت فى الميثاق، فالديموقراطية ممارسة لا تتطلب وعى جماهيرى سياسى . فالديموقراطية تتعلم أن تقول رأيك بحرية شئ مش محتاج لوعى أو تعليم " (٢)

وحول نفس المعنى تشير الحالة رقم (٥) " إلى أنه حسب خبراتى أحيانا الوعى بيزيف الناس وده فى تفسيرى أن الديمقراطية مرتبطه بنضوج الشخصية فحسب خبرتى بالناس شفت ناس بسطاء جدا عندهم نوع من الديمقراطية الفطرية كده كقبول الآخر وعدم رفضه والتعامل معاه بنوع من البساطة لم أرى فى كثير من المتقنين هذه الديمقراطية الفطرية . لان الوعى أحيانا يعقد والقضية فى تقديرى هى قضية ممارسه بأشكال مختلفه، تدريب من الطفولة فى البيت فى الاسرة فى المجتمع فى المدرسة فى الجامعة، يعنى مجتمع قائم على هذه الفكره على مختلف مستوياته وأفراده بمختلف ممارساته أن حائز السلطة عليه أن يقبل المساعله ولا يعتبر هذا أنتقاص من قدره أو اخلال بمكانته أى كانت هذه السلطة ابتداء من الموظف الصغير حتى الحاكم رئيس الدوله، فان القضية ترتبط فى تقديرى بنضج وممارسه وتربيته وليست شعارات ولا مجرد بغبغه بالكلمات " (٣)

وتؤكد الحالة رقم (٦) " انا أعتقد أنه كان فى مصر ديموقراطية قبل ١٩٥٢ وكان فى وعى رغم الأميه الثقافية والتعليمية ورغم السلبات اللى كانت موجودة، لانه كان فى أحزاب حقيقيه وفيها جماهير حقيقيه وأميه، الآن لاتوجد فى مصر

(٢) الحالة رقم (١) أ.ع.

(٣) الحالة رقم (٥) ص.ع

أحزاب حقيقيه على الاطلاق، إلا الجماعات المسلحة اذا أعتبرتها حزب لانه للأسف مفيش حاجة أسمها حزب وطنى لأن الحزب الوطنى الآن ما هو إلا اداره بتاعة الدوله وبيتشكل فيه الآن مايشبه أصحاب المصالح المافيا وتجار المخدرات والحاجات اللى زى كده وأصبح فى طبقه ماعندهاش أحساس بالوطن، تفكر رجل الشارع العادى مش واعى بده ولافاهمه وواعى انه فى ناس معظم ثرواتهم بره . أنا أرى أن الأمية ليست معوق للمشاركة والديموقراطية على الاطلاق وتاريخ مصر دليل على ذلك" (٦)

فى حقيقيه الأمر ورغم الاتفاق العام عند أصحاب هذا التيار حول طبيعه محددات الوعى السياسى والمشاركة السياسية إلا أن هناك اختلافات جوهرية داخل نفس التيار عبرت عنها بعض الحالات يمكن توضيحها فى الآتى :- فقد أشارت حاله رقم (٧) " إلى أنه لاديموقراطية فى ظل وجود حاجتين غياب العدالة والوعى والتعليم وللأسف فأن تذكره الانتخاب فى أيد شخص جوعان وجاهل وبالتالي مالهاش قيمه ولاتؤدى لشيء فلا مشاركته ولاديموقراطية فى ظل غياب الوعى ولقمه العيش وده مرتبط فى تصورى بأن بلدنا قائمه على فكره أنها لاتفرز أفضل ابناتها ليقودوها وده بيحصل بقرار من حاكم ولاتفرز أفضل العناصر على الاطلاق، فالديموقراطية كان لازم تطلع عندنا بعد نضال جماهيرى وتبقى بتاعتنا وده مرتبط أيضا بفكره أن الاحزاب لاتعبر عن مصالح المجتمع والشعب الحقيقيه لأن كل الاحزاب جاءت بقرارات فوقيه كلهم جايين بالمحكمه، ووضعها غريب كأنك بالضبط قاعد فى بيت تطلع من الحجره دى تدخل فى الحجره دى، وللأسف ماعندناش احزاب مختلفه عن بعضها لانها كلها معبره عن أيديولوجيه الطبقة الوسطى، وفى اتجاهين فقط هما المختلفين عن نظام الحكم الشيوعيين والايخوان المسلمين، الباقي كله سلطه على بعض، يعنى الفروق بينهم مهياش ضخمة، مصر جنى عليها أكبر جنايه كبرى فى التاريخ حاجه أسمها الطبقة الوسطى،

(٦) الحالة رقم (٦) ج.٠٠ غ.

وسيكولوجيه الطبقة الوسطى بكل مافيه من ميوعه وتردد وانتهازية، والخطر الحقيقى الوحيد اللى يهدد مصر دلوقتى هو تآكل هذه الطبقة رغم البلاوى اللى سببتها لمصر . لان الطبقة دى هى القادره على عمل ديمقراطية حقيقيه فى مصر رغم مابها من عيوب" (٢٠)

وفى نفس السياق تؤكد الحالة رقم (٤) " ان الديموقراطية تعنى فى تصورى عقله التفكير ومشاركه الجماهير فى القرارات الرئيسيه الحاسمة وتشارك أيضا فى تنفيذها ورقابتها ولكن انعدمت هذه المشاركه الاجتماعيه لارتفاع نسبه الأميه وانعدمت أيضا فى تصورى لان هناك فجوه واسعه بين المثقف والجماهير وهناك عزله بينهم وده راجع لطبيعته الثقافه لانها ليست تكريس الأمر الواقع بل تتجاوز الأمر الواقع وتتجدد ورغم احترامى للجماهير فانها أقرب لما هو سائد لانها تريد الحياه اليومييه وبالتالي فهى تبحث عن السلطة دائما واحلامها فى السلطة هاتعملها أليه وتحقق لها ايه من الامتيازات وبالتالي فالسلطة تمسك دائما بآدوات التعليم والاقتصاد والاعلام وبالتالي فهى دائما تكرر وجهه نظرها وتعمل على تزييف الوعي للجماهير الغائبه والمغيبه، أما المثقف فهو دائما يقرأ ويقدم جديد وهو بذلك ينعزل عن الجماهير . فحتى تتعلم الجماهير الممارسه الديموقراطيه لابد أن تعى ولن تعى إلا إذا ساهمت مؤسسات السلطة المختلفه من أذاعه وتليفزيون ومدارس فى توعيتها، ودور المثقف الحقيقى هو أن يقدم رؤيه جديده للعالم لان الجماهير محتاجه لاشياء جديده ورؤيه جديده علميه ضد الفكر السحرى والخرافى والدينى المتخلف فالعمليه مزدوجه بين المثقف والجماهير" (٢١)

(٢٠) الحالة رقم (٧) ص.١٠٠ ق

(٢١) الحالة رقم (٤) ص.١٠٠ ع

٢- التيار الليبرالى (محددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية)

أجمعت معظم بيانات ومعطيات هذا التيار على بعض السمات العامة فى تحديددهم لمحددات الوعي السياسى والمشاركة السياسية يمكن تلمسها فى التالى:-

حيث أشارت الحالة رقم (٩) " أنه لايمكن ممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية فى شعب فيه نسبة كبيرة من الأميين أوفيه نسبة كبيرة من الذين يعتقدون أن ربنا خلق المرأة من ضلع مكسور وأن المرأة نصف الرجل وده ضد كل دساتير الدنيا اللى بتقول أن المواطنين سواء الرجل زى الست والمسلم زى المسيحى وزى الكافر، فكل قوانين الدنيا بتقول كده ونحن فى المواطنه سواء أما كون أنا مسلم وهناك يهودى الكلام ده بقى يبقى عند ربنا وامامه لكن انا أمام القضاء أنا مواطن فى البرلمان فى ممارسه حقوق المدنية وبعدين لما يكون الى الآن فى بلدنا هذه النسبه الضخمه من الأمية والجهله يبقى صعب ممارسة الديمقراطية لان ذلك ادى بنا إلى أن الناس أصبحت تميز المواطنين على أساس الدين وعلى اساس الجنس ده مسيحى ده مسلم ده يهودى ده ملحد ده كافر وكل ده مرتبط بعدم الوعي، وسأعطيك مثل على ذلك حدث فى سنة ١٩٥٤ إن كان فى شويه عمال مؤجره بتوع النقل العام وخلوهم يهتفوا بسقوط الديمقراطية وده كان من الحاجات التى يصدق عليها قول شوقى (ياله من ببغواء عقله فى اذنيه) أو انظر الشعب ديون كيف ديون هو اسم كيف يوحون إليه اثر البهتان فيه وانطل الزور عليه ياله من ببغواء عقله فى اذنيه). وبالتالى فانا أرى أن حماه الديمقراطية فى الحقيقه هم المثقفين وهم اللى بتهمهم الديمقراطية . لان المثقف لاجاه له إلا الثقافة يعنى حريه الرأى حريه التعبير" (*)

وتؤكد الحالة رقم (١.١) " إلى أن غياب الحوار الديمقراطى الحقيقى مرتبط فى تصورى باجهزه الإعلام التى لا تعطى للناس فرصة المقارنة والعرض والحوار والنقد لكن الموجود هو التخدير وده مرتبط فى تصورى أصلا بعدم

(*) الحالة رقم (٩) ح.١

وجود الوعي السياسى والثقافى الذى يمكن الجماهير من النقد، فمثلا لو تناقشنا فى موضوع الارهاب هاتلاقى السلطة عن طريق اعلامها هى التى خدرت الناس عن طريق التليفزيون وساهمت فى أميتهم فوق أميتهم الاصلية لان هؤلاء الناس والجماهير مغيب وعيهم وبالتالي أصبح هناك تربه خصبه ليمارس الارهابيين سطوتهم لانه ليس هناك جمهور مناقش جيد وقادر على أن ينقد هؤلاء فاصبح الجمهور أوتحول الى احتياطي للجماعات الاسلاميه لأنك ربيت الناس على عدم المناقشة والنقد وعدم التفكير، فالحكومة صنعت إحتياطي من الجماهير لخدمة الإرهابيين، وبالتالي فالديموقراطية حتى تمارس تتطلب هذا القدر من الوعي أن يفهم ويعى الناس ماهى الديموقراطية حتى يمارسوها " (*)

وفى نفس السياق تؤكد الحالة رقم (١٤) حول نفس المعنى " باننى أرى أن الديموقراطية مرتبطه بالوعي الثقافى والتعليمى فنسبه الأمية الكبيرة أحد كوارثنا السياسية والديموقراطية، كما اراها هى كيف تصنع سلما يتصاعد فيه الشعب أدوار المشاركة بحيث يصبح فى النهاية مشارك فى الاداء من الانتخابات والمجالس المحلية، يعنى المشاركة الشعبية للرجل والمرأة بشرط توفير التعليم والوعي بحيث يستطيع أن يختار كل شئ يقودنا وأن كل مواطن يفهم أن مشاركته تصنع قدر الوطن وان يتاح له هذا الدور وأن تضع القنوات المؤديه لهذا الدور وأن تسارع التربية فى صنع القدره على المشاركة لانه للأسف التربيه عندنا تساهم فى تربيته الاجيال على عدم المشاركة وعلى طاعة السلطه سواء تمثلت هذه السلطة فى الأب والقهر بأسم الاحترام والادب، لدرجه انه أصبح هناك خلط بين الاحترام والقهر، ان احترام الرأى ليس معناه أن يقهرنى، وفى قصه لى أسمها (٩ش النيل) عبرت فيها عن قضيه صناعة الخوف التى تستولى على الانسان الذى يدخل فى كوارث الدنيا كلها دون أن يعى فالأسرة تعلم أبنها الخوف واللامبالاه واستيلاء الخوف على الانسان بحيث يصبح مقهور، والقهر هو الذى خلق الانسان غير

(*) الحالة رقم (١١) ص..ق

المشارك، غير المنتمى وبالتدريج إستأصلت من الانسان حرية التعبير والكلمات وعزل الشباب الجامعي عن العمل السياسى ومن هنا نمت جماعات تستقطبه لاحساسه بالعجز" (*)

وتشير الحالة رقم (١٥) " لديموقراطية بدون وعى وتعليم وثقافه لأنه ببساطه لو عرف رجل الشارع مصالحه لما كانت هناك مشكله على الاطلاق لأن المطلب يتشكل على طول التيار يعنى اذا كان رجل الشارع عنده هذا المطلب (الديموقراطية) وهو المطلب الأول فأن هذ المطلب يتشكل على طول هذا التيار أو الحزب الذى يجسد هذه المصلحة، حقيقة الامر أن رجل الشارع والانسان العربى فى هذه المرحله من وجوده التاريخى واقع تحت سيطره عمليات تضليل وغسيل مخ وتزييف وعى لا أول لها من آخر سواء من السلطة أو من المعارضة الأساسية اللى هى المعارضة الإسلامية أو المعارضة الرسمية اللى هى المعارضة الحزبية الموجودة ولكنى الآن وبكل أمانه أنا لا أسمع فى الوقت الحالى صوت الشعب" (*)

(*) ورغم اتفاق معظم الحالات على أنه لا ديموقراطية بدون وعى سياسى وثقافى وتعليمى إلا أن هناك أوجه الاختلاف حول هذا المعنى يمكن الإشارة إليها فى الحالات الآتية:- حيث تشير الحالة رقم (١٠) " أننى أرى أن جهل القراء والكتابه لايعنى جدل ولاحمق ولانقص وعى من لايقراءون ولايكتبون فانا من مجتمع ريفى واعرف ان من بين اقربائى فى هذا المجتمع من الفلاحين من يملكون حكمه وبصيره ووعيا وسدادا فى الرؤيه السياسيه لايملكها أى حزب وانهم يستطيعون ان يختاروا باصدق ما يكون من يتولى أمورهم السياسيه وان الشئ الحقيقى فى الديموقراطية انها تملك آليه تعديل مسارها، إذن فأنا ممن يعتقدون أن مقوله الأمية تشبه كثيرا المقولات التى كان يطلقها المستعمرون ايام الاحتلال، اننا لم نصل بعد الى درجه الرشد السياسى حتى نتولى أمور أنفسنا ويكررها الحكام

(*) الحالة رقم (١٤) س..ف

(*) الحالة رقم (١٥) ب-ط

اليوم ويذكرنى هذا ببيت حافظ أبراهيم الشهير (أترانى وقد قضيت حياتى فى مراثا لم أبلغ اليوم رشدى) . انا اعتقد أن الشعب المصرى رشيد جدا أرشد من حكامه وأنه لا يقل رشدا مثلا عن الشعب الهندى ولامستوى التنمية فيه أقل من مستوى التنمية فى الهند، ومع ذلك أنا أعتقد أننا نستحق الديموقراطية ومن أوائل الشعوب التى تستحق أن تدار بمواقع ديمقراطية" (٩)

وتشير الحالة رقم (١٢) " الى ان القضية مركبه والبشر يعون مصالحهم حتى وان كانوا أميين ويعون ما يهدد هذه المصالح وهذه نقطه أساسيه، ولكن فى المقابل الممارسه الديموقراطية تحتاج لوقت طويل وتحتاج لترسيخ تقاليد، فنحن ننتمى لمجتمعات ذات هويه عشائريه لاتخلو من الاستبدادية وبالتالي يسهل جدا الانزلاق الى اشكال مهددة للديموقراطية وهذا لاينحصر فى اطار الأميين لكنه سمه من السمات التى تجدها فى المجتمع عبر كل شرائحه الاجتماعيه وسوف تجد هذا فى المؤسسات التعليميه والجامعات وستجده أيضا فى القرى وقاع المدن، ولكن القضية أن ثقافه الاختلاف لم تترسخ ومع التدهور الثقافى العام فان هذه الثقافه قد تموت " (٩)

وحول نفس المعنى تشير الحالة رقم (١٣) " إذا كانت الديموقراطية تحتاج الى الاعداد الجيد لتنظيمات سياسيه واعيه وقادرة فانه فى نهايه الأمر لب القضية هو ان رجل الشارع والرجل العادى يدرك ويعرف مصلحته وده المفتاح لانه لايمكن أن تخدع رجل الشارع فى حريته، فى مصلحته بتعليمه بلقمه عيشه، بالسكن بالعمل حتى ولو كان غير مثقف، غير متعلم، حتى ولو كان امرأة والمعيار إذن أن رجل الشارع يعرف مصلحته ويختار ويستطيع أن يختار اختيارا حقيقيا، وطبعا ده فى سياق دور الأحزاب ودور التنظيمات السياسيه للأحزاب

(٩) الحالة رقم (١٠) ص.ف.

(٩) الحالة رقم (١٢) ر.ع

وأن تترك لها حرية كاملة فى التكوين والتركيب والدعاية وفى الوصول الى الناس بكل الوسائل وهذا هولب الديموقراطية الصحيحة" (٢٠)

٣. التيار الاسلامى (محددات الوعى السياسى والمشاركة السياسية):

تتفق معظم حالات هذا التيار على عدم اعتبار الأمية الثقافية والسياسية معوقا للمشاركة السياسية والديموقراطية . حيث أشارت هذه الحالات إلى الآتى:-

أكدت الحالة رقم (١٧) "ان الأمية الثقافية وعدم إجادة القراءة والكتابة ليست معوقات للمشاركة والديموقراطية وأنا يحضرني فكره " محمد عبده " تلك الفكرة التى كتب عنها فى الوقائع المصرية قبل الثورة العربية وقبل الاحتلال، وهى تلك الفكرة ايضا التى عارضها التيار الثورى فى الثورة العربية والعرابيون . وملخص هذه الفكرة إننا يجب أن ندرب الناس على الحياه النيابية نبدأ بالمجالس فى القرية ومن مجالس القرية نصعد د ناس للمدينة، للمركز، للمحافظة للعاصمة، وانه بالتدريج سيتعلم الأغلبية، بالاضافة انك بتجيب احسن وافضل ناس وتوجههم للمستوى الاعلى الذى رؤيته اشمى وقال محمد عبده ان ده طريق طويل بس هايخلينا نمشى فى طريق مأمون، وانا اتصور ان مثل هذا الاسلوب وخاصة فى النقابات المهنية، اعضاء هيئة التدريس، المدارس، الحرف، اذن سيصبح عندك مؤسسات فى كل الحرف والطوائف والطبقات والهيئات، وانا ارى انه فى مؤسسات الشورى إحنا محتاجين لصاحب الفكر وصاحب المصلحة لاننا قد نكون ممتازين فى صياغة القضايا الفكرية والنظرية والقانونية. لكن انا محتاج للفلاح والعامل لانه هو عارف مصلحته فىن وفى اى جزء وايضا انا محتاج للمرأة والمتعلم والامى لاننى يهمنى مع العباقرة والصفوة والنخبة انه يكون أيضا موجود صاحب المصلحة يعنى الجماهير يعنى الناس، انما هى مشكلة النظام الحالى أو آليات الديموقراطية الحالية انها لاتتيح فرصة للصفوة أو النخبة أو المتقنين انهم

(٢٠) الحالة رقم (١٣) أ.خ

يؤثروا يغيروا لان المسألة اصبحت نوع من المغالبة بالعضلات المالية
والعضلات العنيفة" (*)

وحول نفس المعنى تشير الحالة رقم (١٩) " انه لا يشترط وجود وعى ثقافى
وسياسى بل ان هذه الشروط يضعها اعداء الديمقراطية والحكام الشموليين الذين
يعطوا كل شيء جرعه جرعه وقطره قطره، وغير صحيح ان عدم وجود
الديمقراطية وعدم وجود المشاركة يعود لحالة الأمية وجهل القراءة والكتابة، ان
أى قوم حتى ولو كانوا من أكله لحوم البشر من حقهم ان يولوا رئيسا لقبيلتهم من
اختيارهم لان الديمقراطية معناها انه من حقى أن اختار وإلا تتأجل ديمقراطيات كل
الشعوب لحين تعليم أبنائها" (*)

وفى نفس السياق واكثر تفصيلا تشير الحالة رقم (١٨) " صعب جدا بعد
تاريخ مكتوب منذ آلاف السنين ان اتساعل ياترى الشعب المصرى يقدر يبقى
ديمقراطى يقدر يشارك ويناقش ويبقى عنده وعى ثقافى وسياسى انا ساعطيك مثل
انت عارف المواطن العادى فى امريكا حتى لو كان متخرج من الجامعة فانه لايفهم
شيء فى قضايا السياسة العامة والدولية ولكن رغم جهله بهذا يستطيع أن يشعر أن
هناك مشكلة ما فى قطاع معين من القطاعات ومن خلال المجموعات المختلفة التى
تمثل رؤى مختلفة بيقدر من حصاد كل هذا ان ي كون رأى عام ويؤثر فى
السياسات العامة، إذن فلا معنى من أن يقال ان شعب كالشعب المصرى غير
ناضج لان يشارك فى امور السياسات العامة او فى القرارات المختلفة حتى انها
لانه فى مصر النهاردة مش بس محرومين من رأينا فى الامور السياسية لأدا أحنا
حتى محرومين من اننا نقول رأينا فى المدرسة اللي فى الحى بتاعنا، واذا قيل إن
الناس عندنا لم تتضج بعد للمشاركة او ان نقول رأينا فى القضايا الكبيرة، طيب
ماذا عن مصالحهم المباشرة ، المستشفى، الشارع، لقمة العيش والرزق، العمل،

(*) الحالة رقم (١٧) ع ٠٢

(*) الحالة رقم (١٩) س ٠٠ ع

اذن الموضوع هنا انه من ابسط مستويات القرار الى أعلى مستويات القرار، وعلى هذا الاساس فمن ناحية محتوى الديمقراطية من يقول ان بلدا كمصر وشعب مثل مصر غير ناضج لان يشارك في فهم الامور وان يشارك في ابداء الرأى وان يشارك في التنفيذ هذا محض كلام فارغ ولا ينبغي ان ياخذ به او يحترم . والسؤال هنا ازاى ننظم الشعب المصرى لكى يمارس هذه المهام بشكل كفؤ، هنا بقى ممكن الناس تختلف فى التفاصيل واحد يقول تعددية، واحد يقول جمهورية، واحد يقول البرلمان، واحد يقول الانتخابات شكلها كذا وكذا، لكن من حيث المبدأ لابد ان التفاصيل كلها تدور فى اطار ان هذا الشعب ليس فقط مؤهلا لابداء الرأى بل يجب ان نتيح له كل الفرص لأن بدونها يكون الضياع" (*)

ورغم هذه الآراء حول علاقه الوعي السياسى والثقافى بالمشاركة السياسية واتفاقها على عدم اهمية هذه المتغيرات فى المشاركة السياسية ومن ثم الديمقراطية .إلا ان هناك اوجه اختلاف حول هذه العلاقة يمكن إيجازها على هذا النحو:-

حيث تشير الحالة رقم (١٦) " إلى أن المشاركة الايجابية فى تصورى تتطلب قدرا كبيرا من الثقافة والوعي مش الأمية الثقافية السائدة فى مجتمعاتنا وبصفة خاصة المجتمع المصرى والذي فيه قدر كبير من الأمية وانا هنا احدد أن هناك فرق كبير بين أمية القراءة والكتابة وهذا مرفوض وبين الأمية الثقافية المرتبطة بالوعي السياسى فقد نجد فلاح مثلا لايجيد القراءة والكتابة ورغم ذلك عنده إدراك تام بأشياء كثيرة ورغم جهله بالقراءة والكتابة فهو يعلم مثلا من خلال خبراته ومعرفته بالحياة والمحيط اللى يعيش فيه وبفنون الزراعة وتاريخها ومواعيد الامطار والرياح والبرد، ده أنا أسميه واعى وعنده ثقافة عريقة تؤهله للمشاركة فالتفرقة هنا مهمه بين الأمية (القراءة والكتابة) وبين الأمية الثقافية، فالأمية الثقافية هى الكارثة لانه ليس كل متعلم مثقف والعكس صحيح" (*)

(*) الحالة رقم (١٨) ع-٥٠ ح

(*) الحالة رقم (١٦) ف-هـ

وفى نفس السياق تشير الحالة رقم (٢٠) " الوعى السياسى ضرورى جدا للمشاركة لان المشاركة تتطلب وعيا بالاحداث التى تجرى من حولك وللأسف مع انتشار التعليم والانترنت والمحطات العالمية والأقمار الصناعية والذش، نزع الجانب السياسى حتى من عند المثقفين أنفسهم، فالأجيال الحالية مثلا تعرف كمبيوتر تتعامل مع الانترنت، ورغم ذلك لاتعرف سياسة لاتعرف قواعد المشاركة، يمكن فى ثورة ١٩١٩ كان كل فرد فى الشعب عارف مين سعد زغلول فتلاقى البواب والفلاح والغفير قاعدين يتكلموا عن سعد باشا وأيضا الجماهير رغم أميتها قراءة وكتابة كان لها مواقف مع عبد الناصر أما الآن فالمسألة تغيرت تماما فى تعليم وتعليم عالى جدا وحديث ورغم ذلك ليس هناك وعى سياسى يساهم فى المشاركة وتغيير حركة المجتمع للأفضل، والمسئول عن ذلك فى تصورى الاعلام لانه أصبح شيء مزيف ومعوق حقيقى للديموقراطية ويمكن زمان كانت الناس مشغولة بالعمل السياسى فعلا ويحولون معاناتهم واحساسهم بالظلم الى إدراك سياسى واضح فى شكل مظاهرات احتجاجات لجان سرية، تنظيمات الخ" (٢٠)

ثالثا : المثقفون والقرار السياسى (الفجوة بين المثقفين والدولة)
(تحليل لرؤى المثقفين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية) (١٩٥٢-١٩٩٥)
١- التيار الماركسى :

اختلف اصحاب هذا التيار حول طبيعة العلاقة بين المثقف والدولة وكذلك حول دور المثقف فى صنع القرار السياسى فمنهم من اعتبر هذه العلاقة علاقة تكاملية بين المثقفين والدولة ومنهم من اعتبرها علاقة ضدية بالضرورة ومتناقضة فما هى الحقيقة حول هذه العلاقة المعقدة من وجهة نظر أصحاب هذا التيار من خلال المعطيات والبيانات الميدانية والتى يمكن عرضها فيما يلى:-

حيث أشارت الحالة رقم (١) " لماذا لم يشارك المثقف فى صنع القرار السياسى انا أرى ان المثقف فى تصورى ليس مستشارا للحاكم وصانع القرار،

(٢٠) الحالة رقم (٢٠) ع-٢٠٠.

فالمثقف يؤثر في صانع القرار من خلال تأثيره على الرأي العام الذي يعمل
مستشارا للحاكم، هو موظف عند الحاكم وليس مثقفاً، والمثقف الحقيقي هو
الذي يؤثر في الرأي العام بالتمهيد الى فكره معينه ثم الترويج لها فمحاولة ان تقول
رايك لصانع القرار مباشرة محاولة خاسرة، فيجب ان تؤثر في الرأي العام أولاً
وانا بقول الكلام ده من واقع تجربتي الشخصية فانا كنت مستشارا لمكتب عبد
الناصر، انن المثقف لا يملك اعداد وصناعة القرار، لان اعداد القرار جوهر
العمل السياسى والسلطة التنفيذية، مانقدرش كمثقف نتزعه منها ومايصحش لان
لديهم صوره أكمل عن المجتمع وحركته عننا إحنا المثقفين فى مكاتبنا، وما
يستطيعه المثقف فى مسأله صنع القرار هو أن يزود صانعى القرار بالمعلومات
لان جزء كبير من اخطاء صانع القرار سببها نقص المعلومات وعدم جودتها فرشد
القرار تتوقف على نوعية البيانات المتاحة وجودتها عند اتخاذ القرار، لكن المشكلة
فى المثقفين انهم دائماً يخاطبون مايطرحه الخطاب السياسى والاعلامى وبالتالى
تترك القضايا الجوهرية والأساسية وهذا دليل على الجرى وراء حاجات وقضايا
ثانوية وليست أولية، يعنى مثلاً كتبنا عن السوق الشرق أوسطية بعد ما كتب عنها
الاجانب وقلدناهم فى كل شيء، طيب ليه المثقفين العرب والمصريين ماعملوش
نموذج مبتكر نواجه به السوق الشرق اوسطية ويبقى عندنا فكر، لكن للأسف
الجرى وراء خطابات السلطة والاعلام كلام فارغ يجب ان يطور المثقفين من
ارائهم ومقدراتهم ويبقى هناك البديل الذى نطرحه على الخطاب السياسى
والاعلامى ومايكتب ايضا بالدول الاجنبية . لكن دعنى اكلمك عن علاقة المثقفين
بعبد الناصر رغم ان عبد الناصر سجنى إلا اننى ارى أن السجن السياسى لايمكن
تبريره مهما كانت الاسباب وانا مش ضد النظام انه حبسنى، لكن انا بعمل حساب
ختامى لفترة عبد الناصر بايجابيتها وسلبيتها، ورغم عدم حصولى على منصب
سياسى فى عهد عبد الناصر إلا اننى ادافع عن التجربة جداً لانها كانت ايجابية ولا
أنسى فى اجتماع مع عبد الناصر ١٩٦٩ فى مبنى الأهرام انا وهىكل ولطفى
الخولى وتناقشنا فى غياب الديمقراطية واثرها على المجتمع بعد الهزيمة الا انه

رغم ذلك فإن ما حققته الناصرية على المستوى الشعبى يفوق ما حققته دول ديمقراطية مثل التصنيع، السد العالى، ارتفاع مستوى المعيشة، العدالة الاجتماعية، اهتمامه بالطبقات الكادحة الاقل دخلا حتى قبل موته كان يقول لم ننجح فى حل مشكلة عمال التراحيل، وأنا أرى أن سبب نجاح التجربة كان شخص عبد الناصر مش حاجة ثانية، اما فى عهد السادات فالأمر اختلف من حيث سياساته ومن حيث تكوينه الشخصى أيضا فالسادات كان يريد ديمقراطية فرعونية وكانت علاقته بالمتقنين علاقة فرعونية يمثل فيها شخص الفرعون الحاكم، وبالتالي كانت علاقته مع المتقنين فى منتهى التدهور من مصادرات الكتب والصحف والمجلات وتحويل وزارة الثقافة لتصبح تابعة للاعلام همش بالفعل دور المثقف، اقول هذا رغم تعيينى فى تلك الفترة وزير للتخطيط.^(٥)

بينما تشير الحالة رقم (٢) " أنا أعتقد أن هناك فجوة بين المثقف والسلطة وأيضا بين المثقف وال جماهير وخاصة فى الفترة من ٥٢-١٩٨٠ وهذا ناتج عن عدم وجود ديموقراطية يعنى مفيش مجال للمناقشة العامة وبغض النظر عن ارادتك وحتى اذا سمح لك بما ليس هموم أمنية فالذى يسمح بالمسموح وغير المسموح هو الأمن أكثر من المثقف، ودور المثقف هنا هو ان يكشف الأمور وان يوضح ان اخضاع الثقافة والحضارة للأمن لاينتج حضارة ولاثقافة ولا أمن وخير سبيل لتوفر الأمن هو أن تخدم الحضارة والثقافة والأمن . لان الأمن فى مجتمعنا يكتسب معنى الاجراء القمعى وهذه للأسف كان طبيعة النظام السياسى المصرى من ٥٢ - حتى ١٩٨٠، وساعطيك مثل لذلك لماجه السادات أدخل رموز الديمقراطية حتى يقال فى الغرب أن هناك ديمقراطية لكنها ليست ديمقراطية حقيقية، لكن ليؤكد انه منتسب للغرب أى أن تكون مصر مستنده على النظام الغربى واننا لم نعد ننتمى للشيوعيين فقط لاغير، فالسادات يسمح بالمعارضة لكن الحزب الحاكم يستمر كما هو وغير وارد ان يحل حزب محل الحزب الحاكم فى الحكم لان الحزب الحاكم هو العمود

^(٥) الحالة رقم (١) ا.ع

الفكرى للسلطة السياسية وهذا معناه انه مفيش ديموقراطية وده من ١٩٥٢ - حتى ١٩٨٠، لكن مفيش مانع يبقى عندنا ماركسيين عندهم حزب وليبراليين عندهم حزب ولكن فى اطار من السلطة بدليل ان التيار الدينى مش مسموح له بحزب لأنه وارد انه يكسب جمهور وعلشان كده بنشوف التطرف ده وبالتالي فالمثقفين طبقاً لهذا التصور محاصرين من السلطة السياسية وهم نوعين من يبيعون وجهة نظر السلطة، ونوع آخر يفند وجهة النظر هذه وينقدها ويطرح البديل الفكرى والثقافى وده على مر العصور فى التاريخ المصرى^(١)

لكن استطيع أن أوكد أن الان فى هامش ديمقراطى واسع جداً يجعلنا نتكلم بحرية ونتحاور فى امور كان يصعب جداً الحديث فيها من ٥٢-١٩٨٠.

بينما تشير الحالة رقم (٣) " شوف المثقفين الحقيقيين أيدوا الثورة، المثقفين المصريين قبل كده كانوا فى حالة إجهاض وخاصة بعد حريق القاهرة كالشيوعيين والوفديين والإسلاميين ثم جاءت الثورة وانتشلت المثقفين وكلهم رحبوا بالثورة حتى الشيوعيين ادركوا أن معركتهم مع السلطة غير صحيحة بدليل أنهم أتخلوا وأصبحوا مع الثورة فى سنة ١٩٦٥ وأعلنوا أخطائهم وعملوا نقد ذاتى لأنفسهم واندمجوا فى الثورة، وعبد الناصر فى رأى ماكنش ضد الديموقراطية لانه تبنى الاساس الذى تقوم عليه الديموقراطية وحاول بناء نظام سياسى من جديد يحرر الشعب من أزماته الجوع والجهل والمرض مش هى دى الديموقراطية الحقيقية . وكانت هناك اوجه نقد مختلفة للسلطة، فعبد الناصر لم يقمع المثقفين كما يتصور البعض والدليل على ذلك شوف الروايات التى ظهرت فى الستينيات وكانت تنقد السلطة والنظام، شوف المسرح الفريد فرج، سعد وهبة، يوسف ادريس، على الراعى، لويس عوض، صنع الله ابراهيم، فتحى غانم، حركة الأدب نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم، شوف حركة الأدب والموسيقى والثقافة، شوف ثروت عكاشة عمل أكبر ثورة ثقافية فى تاريخ مصر، عايز أعرف بقى مين المثقفين اللى اعتقلهم عبد الناصر

(١) الحالة رقم (٢) ١.م

هو اعتقل حركات وتنظيمات كالاخوان والشيوعيين ولم يعتقل المثقفين والدليل أنه كان في ثقافة حقيقية وروايات وكتب لم تصدر ولم يعتقل أصحابها، أما في السبعينيات فقد اجهض السادات ثورة يوليو وعمل ثورة مضادة ضد كل انجازات الناصرية فلأسف ضرب التعليم والثقافة والقيم بالاضافة لقمع المثقفين والمفكرين، إذن السادات قضى على كل أوجه النقد والالتزام الفكرى والحوار بين المفكرين وهمش المثقفين ولم يسمع غير صوته هو هذا غير الفساد الإدارى والبيروقراطى وتخريب جهاز القيم والثقافة فى المجتمع المصرى وكانت كل أحكام السادات ضد المثقفين بلا مبرر منطقى حقيقى، تعالى لعبد الناصر مثلاً هو لم يعادى التيارات الفكرية ولا المثقفين فهو اعتقل الشيوعيين الذين اعتبروه ديكتاتور عسكرى وطالبوا بالاطاحة به فماذا كان يفعل وكان تفكير عبد الناصر انه اذا كان الشيوعيين اعطوا لنفسهم الحق فى الاطاحة بى، انا كمان من حقى الاطاحة بهم وكذلك موقفه مع الاخوان المسلمين الذين اعتبروه جاهل وكافر ويطبق عليه حد السيف وكذلك الوفد الممثل فى سراج الدين، كل هذه التيارات اعطت لنفسها الحق فى الاطاحة بعبد الناصر فكان طبيعياً ان يتعامل معهم بنفس منطقهم الفكرى" (٢٠) .

بينما تشير الحالة رقم (٧) " انه من الطبيعى ألا يشارك المثقفون فى صنع القرار السياسى وان تكون هناك ازمة بين المثقف والسلطة هذا لأن المثقف ثائر معترض يريد تغيير العالم الى الأفضل ومن الطبيعى ان تكون هناك فجوة بين الاثنين والمثقفين فى هذا الصدد نوعان نوع يكتب حتى يؤثر فى الجماهير، ونوع يكتب ليؤثر فى الصفوة، باعتبار ان المثقفين تقود الجماهير للتغيير، أيضا العسكر الذين جاءوا ليحكموا مصر منذ عبد الناصر جاءوا ضد المثقف واعلنوا الحرب عليه، فماذا يعنى المثقف فى وجدان الجماهير، يعنى ملحد شكاك كافر لا يحترم القواعد ولا المعايير خائن . ولكن هنا انا افرق بين موقف عبد الناصر تجاه المثقفين، فموقفه من سيد قطب يختلف عن موقفه من لويس عوض فى مسألة قمع وقهر السلطة للمثقفين

(٢٠) الحالة رقم (٣) م.ع.

وها قولك ليه فموقفه من سيد قطب مبرر لأن سيد قطب كتب كتاب معالم على الطريق الكتاب الذى نعانى منه حتى الآن ويوم أن قرأ عبد الناصر هذا الكتاب كتب على الغلاف بالقلم الرصاص وراء هذا الكتاب تنظيم، لان هذا الكتاب هو الذى يكفر كل شيء، اما موقف الثورة من المتقنين اليساريين هو ان مشكلة عبد الناصر كانت لعبة التوازنات السياسية، لانه مادام مسك شوية أخوان يمسك شوية يساريين، ومبرر ذلك انهم كانوا فى سجن الواحات يرسلون لعبد الناصر برقيات التأييد من المعتقل لانه ببساطة حبسهم وحقق أحلامهم وفى نفس الوقت حطهم فى السجون لكن أفكارهم كانت هى برنامج اليومى والوطنى، وساقولك مشهد حدث عند افتتاح مبنى الأهرام بين نجيب محفوظ وهيكل وعبد الناصر ودار حوار لم يحدث ابدا بين حاكم ومفكر أو أديب ولم يحدث بعده، لقد قال عبد الناصر لنجيب محفوظ انا ماقرأتش لك حاجة من زمان انا قلقان فرد عليه هيكل انت هاتقرأ له حاجة تودى فى داهية قلبه توديك انت فى داهية ماتوديش نجيب محفوظ، فكانت تلك الرواية التى نتبأ بهزيمة يونيو ١٩٦٧ ثرثرة فوق النيل، أى أن العلاقة بين المثقف والسلطة كان فيها درجة من التعقيد والتشكيك، ورغم انتمائى الشديد لعبد الناصر إلا ان هناك ثلاثة لا أحبهم، عبد الناصر، هيكل، نهر النيل، عبد الناصر لأنه كان يعمل كل حاجة بدلنا واحنا مش بنعمل حاجة، والنيل لأنه وسيله عبودية فى الريف، وهيكل لأنه أمم الدنيا كلها لحسابه ومع ذلك حبيت الثلاثة لما جه السادات، عبد الناصر بقى رمز وحلم، وهيكل بقى مثل يحتذى به، والنيل بقى إيزيس الجديدة اللى بتجمع أشلاء مصر الممزقة وتبقى عليها من الانهيار".^(٦)

بينما ترى الحالة رقم (٤) " أن المثقف بالضرورة يتناقض مع السلطة وفى كل مرحلة سيتناقض مع السلطة مهما كانت ثورية او متقدمه لان السلطة سياستها بتعبر عما هو آنى وعاليزه تحل مشاكلها الآنية، وبالتالي فنظرتها جزئية ولا تملك الرؤية الاستراتيجية الشاملة بالإضافة إلى انها مش مرتبطة بكل الجماهير بقدر ما هى مرتبطة

^(٦) الحالة رقم (٧) ي..ق

بشريحة معينة وقد تكون مرتبطة ارتباطات خارجية وبالتالي فمصلحتها موجهة للخارج وبالتالي فالدولة ليست صريحة في علاقتها بال جماهير وهنا تصبح مهمة المثقف أن ينقد السياسة ويحاول أن يوعى الجماهير بالرؤية الأبعد والأوقع حتى ولو كانت صعبة عليه في البداية وهنا يصعب في ظل هذا المناخ أن يشارك المثقف في صنع القرار السياسى وعلى هذا فليس كل مثقف بالمعنى الذى اقول به بأن يكون ناقد للسلطة ولكن هناك مثقفى السلطة ووعاظ السلاطين أى المثقفين المعبرين سواء كانوا مثقفين وموظفين للسلطة أو غير موظفين لديها لكنهم قريبين من السلطة بمصالحهم وافكارهم والان يوجد العديد من المثقفين من هذا النوع ورغم ذلك فاننا نستطيع ان نقول ان هناك مثقف سلطوى وهناك مثقف اقرب الى الجماهير ولكن الدور الحقيقى للمثقف الحقيقى هو الذى يقدم رؤية جديدة ورؤية علمية ضد الفكر الخرافى والسحرى، والمثقف لعب هذا الدور رغم تحدى السلطة له ورغم قهرها له فكم مثقف قتل وأجهض لانه كان يناضل بالكلمة وبجسده وفى رأى أن تاريخ العالم العربى حتى الآن كان المثقف ولا يزال يلعب دورا أساسيا فى التغيير الواقعى منذ ثورة ١٩١٩ واحداث ١٨، ١٩ يناير كم مثقف قتل، فالمثقفين لعبوا دورا كبيرا وحاولوا أن يدفعوا للمجتمع للتقدم رغم ماتعرضوا له من الوان واصناف التعذيب والاعتقال ورغم عدم مشاركتهم فى القرار السياسى أو حرية التعبير عن الرأى، وهذا يعود فى تصورى لغياب الديمقراطية والمشاركة وحرية التعبير، رغم أنى أرى ان الفترة الناصرية كان بها عمق ديمقراطى مثل فترة مبارك تماماً أكثر السبعينيات من فانظر مثلا للسد العالى أليس به معنى ديمقراطى الدفاع ضد الصهيونية والاحتلال، مشروعات مصر ضد التحدى الأمريكى، الازدهار الثقافى، حركة الأدب والشعر والقصة والنقد أليس هذا عمق ديمقراطى حقيقى رغم وجود القمع السياسى، فالتجربة الناصرية كانت مليئة بالعوامل الانسانية والتي كانت فى حاجة لمن يحركها تاريخياً^(٥).

(٥) الحالة رقم (٤) ٢٠٠٢ ع

بينما ترى الحالة رقم (٨) " أن العوامل التي تحول دون مشاركة المثقف في القرار السياسى وايضا الفجوة بين المثقف وال جماهير هي نفس الأوضاع غير الديمقراطية التي تحكم المجتمع المصرى دائما واللى خلت عبد الناصر سنة ١٩٥٤ يعتقل أساتذة الجامعات لانهم طالبوا بالديمقراطية وعودة الجيش الى ثكناته ففصلهم واعتقلهم وتدخل فى شئونهم وده ماجعلنا بعد ذلك نرى صورة من أشنع الصور على مستوى الثقافة وهو التوحد القسرى بين طموحات المثقفين والدولة، فالدولة كنظام يعادى الامبريالية العالمية ويحارب الصهيونية وواضع أولوية لقضية فلسطين وللوحدة العربية وقضية العدل الاجتماعى فظن المثقفين أنه لازم وضورى ان نقرب من السلطة لان السلطة تحقق الاهداف التى تتادى بها ومن هنا بدأ كثير من المثقفين ان يتخلى عن استقلاله ويحلوا منظماتهم واحزابهم وأنضوا تحت السلطة السياسية التى تبنى الاشتراكية اللى هو الهدف اللى المفروض أى تنظيم ثورى اشتراكى تقدمى ببسعى اليه طالما أن الدولة بتحقيق هذا، ده لعب دور مهم جدا جدا فى عدم استقلال المثقف وتحول جزء منهم لابواق للسلطة، طبعا كان فى ناس مقتنعه وفى ناس بتبرر كده وفى جزء كبير من هؤلاء المثقفين شعروا أنه بدون ارتكاز إلى سلطة قوية ممكن لا يبرز ولا يظهر، فمثلا شاعر كبير مثل صلاح ايهين شاعر موهوب قال لى شخصيا أنى أنا لو تصادمت مع النظام فى عهد السادات هاتمنع مش هابيقى فى صلاح جاهين، وده طبعا واقع وصحيح ولكن طبعا لا يبرر انك تؤيد الحق بالباطل لأن هناك منطقة وسط وهى أنك تسكت لدرجة انه اصبح المثقف فى الفترات التاريخية المختلفة فاهم وواعى ان بروزه وتوليه سلطة فى مناصب يرتبط اشد الارتباط بعلاقته وولائه للسلطة ومن هنا أصبح للدولة دور فى تهميش هؤلاء المثقفين المعارضين وضد احزابهم وانشطتهم لانها اصبحت احزاب خاوية وبلا جماهير لان الدولة نجحت فى تخويف الجماهير من الاحزاب السياسية لانها شككت فى ولاء هذه الاحزاب للوطن والدليل على ذلك ان اللى كان يدخل حزب التجمع فى عهد السادات ينفصل من وظيفته أو ينقل مثلا لأسوان علشان هو عضو فقط مش عضو نشط مما أدى لعزله الجماهير عن

السياسه، ولو أردنا أن نؤصل للعلاقة بين المثقف والسلطة منذ ١٩٥٢ وحتى ١٩٦٩ سنجد أن غياب الديمقراطية في الخمسينيات والستينيات كان السبب الحقيقي حيث تم القضاء على استقلال المنظمات المهنية والنقابية والعمالية والتدخل في كل انتخابات لانجاح الانصار واسقاط الخصوم حتى ولو كان الخصوم بينهم وبين الثورة نوع من الاتفاق في قضايا معينة، يعنى عبد العظيم أنيس كان شيوعى لما رشح نفسه سنة ١٩٥٦ ورأيه أن موقف الثورة بتحارب الأمبريالية والصهيونية وتبحث عن القومية العربية ولكنه كان مختلف معها في طريقة البرامج الاجتماعية وقضايا الديمقراطية والعدالة ورغم ذلك اسقط في الانتخابات لأنه لم يكن موالى للسلطة من الآلف إلى الياء ف قضية أستقلالية المثقف او المنظمة النقابية أو وجود احزاب كان غير ميسور وغير مسموح به او فكره انك انت تتشأ حزب، وبالتالي كانت العلاقة بين المثقف والسلطة معقدة للغاية وعملت السلطة على تهميش المثقف بل ونفيه تماما . والحال لم يتغير كثيرا في السبعينيات رغم اعلان السادات عن الديمقراطية لكنها ديمقراطية شكلية لإرضاء الغرب ورغم اعلانه عن التعددية الحزبية لكنها مقيدة وللأسف حتى معظم الاحزاب التى قامت اليسار والوسط واليمين كلها قامت باحكام قضائية مش باللجان اللى وضعها السادات وكان قصد السادات ان يخطط لكسب الغرب وتشجيعه أن يستثمر فى قلب مصر وفتح مجالات الاستثمار فجاءت الديمقراطية بهذا الشكل، ولا أنفى أنه فى عهد مبارك فى حرية وهامش كبير من الديمقراطية لو قارنا ذلك بالفترات السابقة ودليل ذلك اصدار الصحف وجرائد المعارضة، حرية كان غير مسموح بها سابقاً، ظهور قدر كبير من الصراحة بين الدولة وال جماهير. كل هذا مؤشر بميلاد تجربة ديمقراطية" (٥) .

وترى الحالة رقم (٥) " أن إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة وعدم مشاركته المثقف فى صنع القرار السياسى ترجع فى تصورى الى عام ١٩٥٤ أزمة مارس حيث كان الصدام مع الجامعة وتصفيتهما والقضاء على استقلالها ثم الصدام

(٥) الحالة رقم (٨) ن.١

مع الصحافة وتصفيتهما وتدجينها واغلاق الصحف المتمردة منها المصري والجمهور المصري وبدأ اتجاه النظام الى قولبه المثقفين ثم الصدام مع الأحزاب السياسية فهياكل الأبنية الديمقراطية ثم الصدام معها وتصفيتهما وصارت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فى هذا الاتجاه، ومن أشكال التنافر بين السلطة والمثقفين فى وقتها عبارة عن فصائل فحدث تنافر بين السلطة وانقسم المحافظ وانت لو تلاحظ فى الفترة ديه سعيد العريان وكمال الدين حسين كانوا ينتمون إلى العشرينيات والثلاثينيات وكانوا يبشكوا الجيل المحافظ نسبيا فى هذه الفترة ودعاه العودة الى الماضى والرومانسية الى آخره، فهؤلاء كانوا يبوجهوا التربية والتعليم والثقافة الموجودة فى المجتمع فى حين بدأ تنافر بين المثقفين الديموقراطيين ودعاه الديموقراطية والمثقفين اليساريين، وحصل خلاف مع دعاه الوحدة ثم الصدام بين عبد الناصر والشيوعيين، وكان الشيوعيين ضحايا الصدام . وفى تلك الفترة ايضا كان يصعب تكوين تنظيمات وكان عندنا هاجس أمنى عندما نتجمع فى ندوة نجيب محفوظ أو ندوات رابطه الأدب، فكنا دائما نشعر بوجود هذا المخبر السرى وكنا نحذر بعضنا البعض، فالجو البوليسى اللى ساد فى هذه الفترة كان ضاغط جدا على جيلنا من المثقفين الى ان حدث تطور بعد كده فى قرارات يوليو ١٩٦١ ثم الانفصال والانفراجة الديمقراطية . هذا احدث شكل من أشكال التغير فى الحركة الماركسية حيث خرج الماركسيين المسجونين وحلوا تنظيماتهم . ولكن رغم ذلك علينا أن نفرق فى العصر الناصرى بين خاصيتين اولا ما بين موقف عبد الناصر من تيارات الفكر المختلفة وبين موقفه من الفكر والابداع فالحكم الناصرى كان حكم رحب الصدر جدا فيما يتعلق بالفكر والابداع والأدب ولم يتدخل فيه إلا تدخلات قليلة سواء كانت سياسية أو فكرية، المشكلة مع التجربة الناصرية كانت مع تيارات الفكر السياسى والإجتماعى فقط وبالذات التنظيمات السياسية، والعامل الآخر ان العناصر التى عملت النهضة الفكرية والابداعية والثقافية فى عهد عبد الناصر تنتمى فى الاساس لجيل الاربعينيات الجيل الذى تكون خلال الحرب العالمية الثانية بدء من يوسف ادريس، عبد الرحمن الشرقاوى رشاد رشدى، ولذلك فان

النظام الناصري ماكنش ضد المفكرين والمتقنين بقدر ما كان ضد التنظيمات السياسية. ودعنى أرسم لك الخريطة العامة للمتقنين فى الخمسينيات والستينيات. فكان هناك ثلاثة تيارات أساسية (١) التيار الناصري على بعضه وهو تيار سلطوى بمعنى أن الذين يدافعون عنه ويبشرون به ويؤمنون بما يقول هم أساسا يضعون ثقتهم فى قائد النظام وليس لهم أفكار ذاتية.

٢- هناك تيار آخر وكان على جناح عبد الناصر وهم الشيوعيين والأكثر راديكالية وهذا جناح كانت قضيتة الأساسية قبل ٦١ هى قضية الديمقراطية . فكانت الفكرة الشائعة داخل التنظيمات الشيوعية ان عبد الناصر زعيم وطنى وحليف استراتيجى ومتقدم بفكره الاجتماعى واحنا حلفائه هذا قبل القرارات الاشتراكية ٦١، ٦٢ ثم تراجعت قضية الديمقراطية عند هذا التيار بعد ٦١ - ٦٢.

٣- التيار الثالث والأصلى هو التيار المحافظ أو التقليدى ويشمل الاخوان المسلمين والليبراليين وبقايا المجتمع القديم والعناصر الليبرالية التى احتفظت بتفكيرها الليبرالى وداخل كل هذه التيارات حدث نوع من اللخبطة الفكرية يعنى مثلا لما تشوف رواية مثل السمان والخريف لنجيب محفوظ ترى كيف أن بطل الرواية اللى هو عيسى الدباغ كان من زعماء الوفد ومن زعماء الطلبة الوفديين . كيف خبط نفسه أثناء العدوان الثلاثى ١٩٥٦ وهو يتمنى أن ينتصر الأعداء على مصر علشان يقضوا على عبد الناصر. تترك أزمة هذا الجيل يعنى كيف قاد به هذا الشعور. نفس المسألة طبعا بالنسبة للإخوان المسلمين اللى معاملة السجون السيئة معاهم أدت الى تراجع فكرهم خطوة بخطوة الى أن قادتنا الى الوضع الحالى بعد أن كانوا حركة سياسية فيها شيء من النضوج والديمقراطية وكانت قابلة للتطور لتكون أقرب للأحزاب المسيحية الديمقراطية فى أوروبا، تحولت الى عفاريت مشردة فى كل مكان، وكانت القضية إذن هى غياب الديمقراطية أما فى السبعينيات فقد حدث الصدام بين المتقنين والسلطة عندما بدأ السادات يغير فى الثوابت السياسية مثل الانفتاح الاقتصادى، مبادرة القدس، رفع الدعم عن السلع فحدثت أحداث ١٨،

١٩ يناير هنا بدأ يحدث فرز فى القوى السياسية والتيارات الفكرية فحدث الفرز فحدث معه الصدام والمهادنة، فالتيار الاسلامى خرج من المعتقلات والسجون وكان يعمل بدعم وتأييد من السلطة داخل الجامعات وشباب الجماعات كحليف أساسى للنظام، ولكن سرعان ما حدث الصدام بين الاخوان والسلطة خاصة بعد اتفاقية السلام مع القدس بقليل بعد ١٩٧٧ وفى ١٩٧٧ كان فى اخوان مسلمين بتحرق وبتشتغل فى الحرق وطلع بيان بعد ذلك لغى ذلك وقال لأ دا كلهم شيوعيين، ولما حدث هذا الصدام بدأ الصدام بين السادات وكل القوى يتسع حتى وصل الى الصدام حتى مع الوفد وبعد ذلك اتحل الوفد والخلاصة ان السادات كان يعامل التيارات الفكرية والمتقفين معاملة فرعونية ويحمى نفسه من أى نقد يمكن أن يوجه اليه وبالتالي ماكانش فى ديموقراطية .كانت عبارة عن شعار لأن طبعاً ماكانش فى مؤسسات ولا جماهير ولا أحزاب فعلية ولا يوجد شيء من حيث التنظيم الثقافى حيث شهدت هذه الفترة اكبر هجرة فى تاريخ مصر هجرة العقول والمتقفين مما جعلهم متورطين فى خلق علاقات مع العرب لاختلافهم مع مصر بسبب اتفاقية كامب ديفيد مما أوقع العديد من المتقفين فى أخطاء عديدة فى الممارسة والتعامل أو حتى اعطائهم ثروة من دول البترول غيرت من انتماءاتهم الطبقيّة وغيرت افكارهم وحولتهم الى أدوات دعائية، وعرفنا فى ذلك الوقت كتاب مقيمين فى الخارج يكتبوا دعائية فى العراق والمغرب وتطبع بمئات الآف ويأخذوا حقوق النشر . فطبعاً عهد السادات كان عهد تدهور بمعنى الكلمة أما عهد عبد الناصر برغم عيوبه الكثيرة التى لا يمكن إنكارها لكن كان فى قيم وطنية عامة هذه القيم كانت تجعل للخلاف مستوى فيه شيء من الرقى، أما عهد السادات كان عهد انحطاط وطنى أدى الى تدهور الصراع الفكرى وأدواته ثم ادى الى انحطاط مصر كأمة قيادية فى المنطقة العربية . ورغم كل ذلك ظل هناك المتقفين الذين وقفوا فى مواجهة الدولة رغم اضطهاد الدولة لهم وظهر ماسمى بمطبوعات الماستر، حيث رفضت المؤسسة الثقافية التعامل مع هذا النمط من المتقفين وبدأنا نطلع مجلات وانا طلعت مجلة اسمها الثقافة الوطنية انا وعدد من الشبان طلّعنا منها عديدين وكان فى

ذهننا أن ننقد تطبيع العلاقات مع إسرائيل وضد التسوية وتنادى بأحياء القيم الوطنية العامة، ده جزء من المثقفين الذين بقوا أو صمدوا فى الداخل ولازم نعترف أن هذا العدد الكبير جدا من المثقفين المصريين الذين اختاروا البقاء فى الداخل منهم مثقفين حقيقيين بمعنى الكلمة وملتزمين ظلوا وصمدوا رغم كل الاجراءات القمعية ووحشية الحبس والاعتقال والضرب المهين لهؤلاء وكذلك مجموعة من الصحفيين والمفكرين والكتاب . ومن هنا استطيع أن أقول ان القاعدة فى عهدى عبد الناصر والسادات هى ولاء المثقف للدولة شرط للتعاون معه وشرط للنشر له، اما فى فترة أواخر الثمانينيات أفرج عن المعتقلين السياسيين المدنيين من غير الاعضاء الدينية اللى اعتقلوا فى حملة سبتمبر ١٩٨١ وعودة الصحف المعارضة للصدور واعطائها الحق وتحسينها ضد المصادرة ده حصل حقيقى واستمر برغم الشد والجذب والضغوط ثم عمل على عودة العلاقات العربية وبالتالي حلت مشكلة المثقفين المهاجرين أو مايسمى بالطيور المهاجرة، لكن ده لا يمنع طبعا انه حدثت ضغوط بالنسبة لنا ولتجاربنا فى ذلك الوقت فلما جئنا ننشر كتاب الخريف والغضب لمحمد حسنين هيكل ١٩٨٤ استدعانا حسن أبو باشا وزير الداخلية فى ذلك الوقت وقال هاتوقفوا النشر يا أما هانصادر المجلة واصدروا قانون فى مجلس الشعب يغير المادة ٩ من قانون المطبوعات وتعطى مجلس الوزراء حق مصادرة الصحف القادمة من الخارج اذا نشرت موضوعات تمس رأى العام أو الآداب واضيف اليها فقرة تمنع الصحف المصرية عن نقل أى مادة من الصحف الخارجية ومن هنا أصبح مد المصادرة على الصحف المصرية رغم أن هذا خطأ لان الصحف المصرية المحلية لا تصادر لكنها تحول الى محكمة، مما ساعد على تغليظ عقوبة النشر فى ٨٢ - ٨٥ وطبعا ساعد على صدور قانون الصحافة عام ١٩٩٣، لكن الظاهرة السلبية الأكثر خطورة وحدثت لخبطة فى الحياة السياسية هى بروز التيار السياسى الاسلامى وخصوصا التيار المتشدد فيه وتأثيره على النخبة المثقفة فى

مصر ونفوذ الجماهيرى الواسع وتحديه للسلطة وتسله للنقابات والجامعات والمدارس والنوادي والشوارع الى آخره.^(٥)

٢- التيار الليبرالى (الفجوة بين المثقفين والدولة)

أيضا اختلف معظم اصحاب هذا التيار حول طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة وبالتالي تعددت الآراء والافكار حول مدى مشاركته أو عدم مشاركته فى صنع القرار السياسى:-

فقد أشارت الحالة رقم (٩) " الى انه مادام هناك نظام استبدادى فانه يقوم على نفى الديموقراطية . ومادام هناك ناس تطالب بالديموقراطية فانهم يتحولوا فى نظر النظام الى خصوم هؤلاء هم المثقفين وده حدث فى عهد عبد الناصر، صدام حاد بين المثقفين والسلطة فى مارس ١٩٤٥ وحدث أيضا فى العصر الملكى من مواجهة النظام لطله حسين مثلا ١٩٢٦ مواجهة عنيفة علشان كتابة " الشعر الجاهلى " شأنه شأن كثير من المفكرين على عبدالرازق وغيره، لدرجة اننا كمثقفين فضلنا نسمع كلام فارغ عن الاشتراكية والعدالة والوطنية والقومية لحد لما حصلت الهزيمة ١٩٦٧ ووجدنا انفسنا كنا مسلمين كل أمورنا ومصيرنا لواحد قاعد بيكلم فى الراديو لمدة عشرين سنة ثم تأتى الكارثة وتقضى على كل شيء احلامنا واهدافنا وامنياتنا، علشان كده انا بأسمى تجربة الستينيات التجربة الاشتراكية تجربة عرجة ومتخلفة للغاية، اعتمدت على شوية ضباط أدت بنا الى الفشل الذريع وبالتالي فقدت البلد فى هذه الفترة النخبة المفكرة والمثقفة تلك الفئة التى جاءت فى تصورى من مصدرين المصدر الاول الطريقة الحزبية والسياسية قبل الخمسينيات وعن طريق التجربة الثقافية أيضا فى العشرينيات والثلاثينيات التى عملت مثقفين من أمثال مكرم عبيد والينحاس باشا وهىكل والعقاد وطه حسين والحكيم ثم نخبة مثقفة أخرى جاءت من الأدباء والكتاب وأساتذة الجامعات كل هؤلاء مسحوا مسح من (٥٢ - ٧٠) عن طريق المعتقلات والسجون والرقابة على

^(٥) الحالة رقم (٥) ص٠٠ ع

الصحف والتعذيب وكل صنوف الاهانة . وقامت الدولة وقتها بملء هذا الفراغ بالاعداد الغفيرة من الجماهير العادية تحت شعار العمال والفلاحين الخمسين في المائة، وللأسف الدولة لاترغب الثقافة ولا الفكر وللأسف أيضا فالحكومات الأخيرة وخاصة السادات هو الذى أثار فى المصريين أسوء مافيهم أيقظ كل المستورات والنزاعات الدفينة المنحطة والغرائز المنحطة من (٧٠ - ٨١) معتمدا فى هذا على قاعدة ماحدث فى (٥٢ - ٧٠) وده معناه أن هناك مؤامرة على مصر منذ الخمسينيات حتى اليوم لأن تحرير مصر اقتصاديا وسياسيا وثقافيا معناها الغاء دور اسرائيل وحزب المصالح الأمريكية فى المنطقة وضرب مصالح الاستعمار، وللأسف نحن نواجه خطر قومى شامل نواجه قوة ضاربة متمثلة فى اسرائيل وامريكا للأسف مانقدرش دلوقتى نقول ده دور مين فى المواجهة الدولة ولا المتقفين، وللأسف الدولة بتشغل المتقفين النهاردة علشان كده ليس هناك أى دور للمتقفين لانه ببساطة لم يكن لهم مؤسسة خاصة بهم، يعنى لازم علشان يبقى ليهم دور يبقى عندهم دار نشر ونقابات حقيقية وحرية تعبير لكن للأسف المتقفين عندنا عبارة عن موظفين عند الدولة ومنذ رفاعة الطهطاوى حتى اليوم المتقفين موظفين، مثال آخر تحول طه حسين من وزير تعليم الى وزير سابق فى ١٩٥٢ وعلشان يأكل عيش تركوه يكتب وعينوه رئيس تحرير الجمهورية^(٩) .

بينما تشير الحالة رقم (١١) " علشان نعرف علاقة المتقف بالسلطة دعنى أولا أفرق بين المتقف فى بلادنا والمتقف فى البلاد الرأسمالية، فالمتقف ازدهر وتميز فى ظل النظام الرأسمالى، فالمتقف دور ليس صفه ودور اعنى بها أن له موقف ازاء السلطة انن المتقف له دور يؤديه اما انه يكون داخل السلطة فانه لاىؤدى دور المتقف لانه هنا منفذ لبرنامج سلطة وممثلها هذا نسميه المتعلم كويس والقاريء كويس والمتقف الحقيقى هو من يعنى عناية خاصة بقضايا وطنه وهو هنا يتحدث ويعلم وينشر ويروج، انن المتقف عبارة عن دور وفى البلاد الرأسمالية حدث ده انه يبقى

(٩) الحالة رقم (٩) ا.ح.

حر يعمل أولا يعمل يشتغل بالحكومة أو ما يشتغل هناك فرص وهنا يجوز للمثقف انه ما يرتبط بالسلطة ويقدر يكتب ويقول رأيه وداخل مؤسسات زى ماهو عايز، اما فى بلادنا كيف نتصور هذا الدور للمثقف اذا كنا عايزينه حر مبدع مفكر ناقد ملتزم كيف هذا ونحن نتعاطى أموال الحكومة فانا أستاذ جامعة موظف وصحفي موظف كل من يكتب ومن يعمل بياخذ مرتبه من الحكومة والمثقف عادة بيطلع فى ظروف الحرية، علشان كده أنا اشك فى ان هناك مثقف حقيقى له دور مؤثر فى بلادنا إذا استطعت فقل مؤيدى الأمير شاعر الأمير واعظ للسلطان فالمثقف له دور ولكن عندما يعمل فى الحكومة انتفى دوره وللأسف فى مجتمعنا الحكومة بتملك كل المؤسسات فكيف تمارس دورك كمثقف وكيف يتكلم المثقف فى عقر دار السلطة وده ماحدث من (٥٢ - ٧٠) لان وقتها المثقف اتلغى وكل شيء تبع الحكومة وهذه الحكومة قضت على دور المثقف حيث أن النظام السياسى الناصرى كان عامل خريطة للخصوم والأعداء وكانوا يصوروا لنا جميعا انه الأب الذى يعرف مصلحتنا أكثر منا فلغى النقابات والاحزاب وأى وجه للمشاركة الفعالة، وأنا شخصيا اعتقلت وسجنت لانتى كنت أقول نعم لعبد الناصر وفصلونى لمجرد انتى مشيت فى مظاهرة، وكان من نتيجة غياب الديمقراطية وغياب دور المثقفين فى هذه الفترة ان كانت هزيمة يونيو ١٩٦٧، ثم جاءت فترة السادات كوارث للسلطة وكان همه كيف يحافظ على هذه السلطة وغابت أيضا الديمقراطية وكان وضع المثقفين دائما من سوء الى أسوأ، اما الآن فالمتغيرات اختلفت على كل المستويات تقريبا الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية وتستطيع أن تسمع وتقرأ وترى مثقفين ملتزمين ومحترمين داخل السلطة يطرحوا برامج تنموية حقيقية وهناك مشروعات جادة وقرارات مصيرية جادة وقرارات مصيرية يشارك المثقفين الحقيقيين فى صنعها مشروعات الاصلاح الاقتصادى تخفيض الديون، اصلاح البنية الاساسية، زيادة الاجور كل هذه انجازات ملموسة فى فترة مبارك .^(٦)

^(٦) الحالة رقم (١١) ص.ق.

وترى الحالة رقم (١٣) " أنا أرى أن المثقف بطبيعته مخالف وناقد للسلطة لأنه ببساطة يطمح للأفضل والأحسن الى التطوير والتغيير، فالمثقف ليس هو المتخصص انما هو الذى لديه قدر كبير من التعليم والذى يحمل القيم الثقافية التى تتوارث وتنتقل فى المجتمع وتؤثر فيه فالمثقف الذى انصاع للسلطة تخلى عن دوره ووظيفته ويبقى المثقف الحق الذى نسميه المثقف العضوى وبطبيعته ليس تابعا بل يستشرف المجتمع ويمثل الأمل وامكانية التغيير إذن الفجوة بينه وبين السلطة مفهومة وضرورية وطبيعية، لكن الأخطر فى تصورى هو دور الدولة فى خلق فجوة بين المثقف والجماهير وده جاء نتيجة سطوة الاعلام الموجه الذى يهدف أساسا الى تغييب الوعي، إلى التسلية إلى زرع وتثبيت قيم التلقى السلبي ومحاولة التضليل والترفيف، اذن انقسم المثقفين الى نوعين نوع مجرد ادوات وتابع وظل هذا النوع مستمر وغير جلده من ٥٢ حتى اليوم بدون لحظة تردد واصبح، يمثل قطاعات المثقفين الموجودة وتلعب دورا أساسيا فى توجيه الحياة الثقافية وهناك نوعا آخر اقتنع بكاريزما الزعيم والاصلاحات الثورية ودافعوا عن النظام الناصرى ولعبوا دورا فى تثبيت السلطة هؤلاء تعتبرهم مثقفين أصحاب موقف، وهذا نوع آخر من المثقفين وخاصة ألباء جيل الستينيات الذين كانوا يستشعرون الهزيمة والوضع السيئ للبلد وممارسات الناصرية وشعروا بقصور الديمقراطية، أما الفئة الثانية هى التى عملت باخلاص وهى الفئة التى انتحرت وفوجئت بالهزيمة وصدمت، هناك من انطوى على نفسه واصبح لايقاوم، ولكن سيخرج من رحم كل هؤلاء نوعين فقط نوع تابع ومنضوى ونوع رافض وناقد وده سيبقى على مر العصور وأبرز مثالين يعبران عن موقف الدولة من هؤلاء المثقفين الرافضين حملة الاعتقالات التى قام بها النظام الناصرى ضد المثقفين الذين طالبوا بالديمقراطية واعتقلهم وعذبهم وسجنهم وأيضا احداث ١٨، ١٩ يناير ومانتج عنها وأيضا حملة اعتقالات سبتمبر ١٩٨١، هذا أكبر تعبير عن الصدام بين المثقف والسلطة"^(١)

^(١) الحالة رقم (١٣) ا.خ.

وتشير الحالة رقم (١٥) " أن عدم مشاركة المثقفين في صنع القرار السياسى يعود لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة فهي علاقة معقدة وليست يسيرة لأن المثقفين الذين بدأت الثورة معاهم هم من أجيال مختلفة كان عندنا طه حسين في قمة عطاءه وكان وزير المعارف وكان عندنا الشباب المتمرد مثل نجيب محفوظ ويوسف ادريس وكان في تيار من المعارضين والمعاديين للإستعمار والاقطاع والرأسمالية وهذا التيار وجد في الثورة نفسه ولكنه لم يجد فيها كل نفسه فكان مطلبه الأساسى يبقى في ديمقراطية وانسانية وحقوق انسان وكانت علاقة هذا التيار بالسلطة علاقة ملتبسة جدا فكان يؤيدها في توجهاتها العامة وله مآخذ على تصرفاتها فيما يتعلق بحقوق الإنسان والديموقراطية وعندما كان يشتد الصراع كان يحصل اعتقال للثقافة بصفة عامة ولكن عموما الجيل الذى نشأ مع الثورة ويتمثل في يوسف ادريس وعبد الرحمن الشرقاوى وحركة الكتاب الواقعيين في مجملها مؤيدة للثورة لأنها بتحقيق طموحاتهم وتطلعاتهم ذلك الجيل من الكتاب واليساريين من جيل الستينيات كان علاقتهم حميمة بالثورة بين الشد والجذب، والتأييد والنقد والثورة من جانبها التشجيع والسجن العصا والجزرة باستمرار، وهذا الصراع أنهك المثقفين عموما وهمش دورهم الى حد بعيد، ولكنهم لم يلقوا السلاح . أما ماحدث في السبعينيات هو عملية قمع صريحة للثقافة والمثقفين واستغناء كامل للنظام واستبدال المثقفين بأشباه المثقفين وانصاف المثقفين وطلعت اسماء ليس لها أى قيمة واعطيت منابر ثقافية ورئاسة تحرير ومناصب وزارية في مجالات التعليم والثقافة، مما أحدث فراغ ثقافى كبير والحياة لا تحتل هذا الفراغ فتقدم لملء هذا الفراغ التيار الدينى فكانت الأرض مهيأة له جدا لأن سلاح أشباه المثقفين هو التكفير أن أى مخالف لفكرهم هو شيوعى كافر ملحد يجب قتله والتخلص منه" (٢٠)

وتشير الحالة رقم (١٠) " أن مأساة المثقفين في الخمسينيات والستينيات هو وجود المؤسسة العسكرية لأن تفكير العسكر يختلف في تقديرى عن تفكير المثقف

(٢٠) الحالة رقم (١٥) ب..ط

المدنى فترسخ فى صلب بنية المؤسسة العسكرية الفكرية أنها يجب أن تكون مضادة للديمقراطية لأنها ببساطة تدير الحياة على الجبهة جيدا باطاعة الأوامر ولو خطأ لكنها لا تستطيع أن تدير أى مؤسسة مدنية بمنطق المؤسسات المدنية الحديثة وكان هذا هو مبدأ المؤسسة العسكرية لذلك فكل المثقفين الذين عملوا مع الثورة كان لابد ان يتوفر فيهم مبدأ الولاء كشرط أساسى لتحضنه الدولة وهم هؤلاء المثقفين الذين صاغوا الحياة على هوى السلطة والحكام وأقوى ممثليهم هم ترزية القوانين وهناك من لم تعجبهم السلطة فأخذوا موقف منها وكان السجن أو المعتقل هو الجزاء على وطنيتهم وصالح البلاد واتخذت السلطة مواقف غريبة فى الستينيات انها تسجنك اليوم وتحاول أن تستفيد من أفكارك ولكن لم يكن واضحا فى ذهن المثقفين أثناء الثورة ان الديمقراطية شرط أساسى لإحداث التغيير الذى تنادى به الثورة وقتئذ، وعندما جاءت نكسة ١٩٦٧ أدرك المثقفين أنهم عاشوا وهم كبير مع أحلام الناصرية وجاءت السبعينيات كان هناك سوء الظن بين المثقف والسلطة وكانت هناك المواقف الى قاوم فيها المثقفين السلطة اتفاقية السلام مع اسرائيل وتطبيع العلاقات والارتقاء فى أحضان الأمريكان فكان جزاؤهم قرارات سبتمبر ١٩٨١ وهى نروة التعبير عن هذا الموقف حيث ضم قرار السجن كل فصائل المثقفين المصريين من اليمين الى أقصى اليسار وهذا هو الحال طالما كانت الديمقراطية غائبة عن المجتمع المصرى" (١٠) .

٣- التيار الإسلامى (الفجوة بين المثقفين والدولة)

اختلف أصحاب هذا التيار فى تشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة وبالتالي اختلفت ايضا حول اسباب الفجوة بين المثقف والسلطة وعدم مشاركة المثقف فى صنع القرار السياسى، حيث أشارت الحالة رقم (١٩) " إلى أنه فى ثورة ١٩٥٢ لما حدد الضباط الأحرار أعداء الشعب وهم المثقفين من وجهة نظرهم والذين خالفوا الضباط الأحرار فى آرائهم واصبح المثقفين هم أول الضحايا ثم

(١٠) الحالة رقم (١٠) ص..ف

اختفت الأحزاب من على الساحة السياسية وتم تأمين الجامعات وتم التعيين والعزل والترقية والعزل من غير الطريق القانوني وما أصاب الصحفيين والعلماء وأساتذة الجامعات من تعذيب وسجون ومعتقلات فأى مبدع أو مفكر أو كاتب عايز يلجأ للقضاء لحماية قضيته يستحيل عليه اللجوء للقضاء لحماية قضيته، فالممارسة الحكومية القمعية ضد المثقفين فى ١٩٨١ - حتى اليوم وده مع كل التيارات الفكرية فالدولة هاجمت الشيوعيين وبعدين هاجمت الإخوان المسلمين وهاجمت الليبراليين، وفى عهد السادات هاجمت الناصريين فالدولة تهاجم كل المثقفين بمختلف انتماءاتهم وتياراتهم فى أى وقت وأى زمان، كل تيار وقف أمام الحاكم كأنه يقف فى وجه الدولة كلها لأن الدولة والحاكم توحدوا فى تجربة الدولة المصرية . وأنا عايز أقول أن حكام مصر من ١٩٥٢ - ١٩٨١ وجدوا دائما مبرر والف مبرر لمهاجمة وسجن واعتقال المثقفين المعارضين لهم، فالذين مثلا شاركوا فى محاولة اغتيال جمال عبد الناصر فى حادث المنشية هل هم عشرة أفراد، عشرين فرد لكن اللي حدث أن اعتقل النظام فى تلك الفترة عام ١٩٦٥، ٣٠ ألف وقالوا أن هؤلاء أعداء الثورة واعتقل فى ١٩٨١ فى عهد السادات ١٨٦٢ وقالوا دول أعداء ثقافة السلام وتم حل مجلس الشعب كله لان فى ١٣ عضوا صوتوا ضد كامب ديفيد وده معناه أن الدولة فكر معادى لاي نقد ولاى تصويت ولاى مناقشة حرة كل ماتريده الدولة هى أن تأمر وتطاع وللأسف هناك مثقفين يبيعون انفسهم للحاكم المطلق وهؤلاء هم مثقفى السلطة الذين يضعوا القرار للحاكم، هذا الصنف من المثقفين موجود عندنا، لكن مش كل المثقفين لانه يوجد مثقفين مؤمنين بقضايا المجتمع وبيتعرضوا دائما للعنف والسجن وهذا نمط ملترزم من المثقفين وده يجعلنى أقول انه دائما هناك موقف متباين للمثقفين تجاه أى قضية" (٥) .

ومن منظور آخر ترى الحالة رقم (١٧) "أنا أرى أن الإشكالية تعود للإثنين المثقف والسلطة، فالسلطة أولا حريصة على ألا يكون هناك مؤسسات للثقافة لأن

(٥) الحالة رقم (١٩) س-ع

النظم الإستبدادية لاتريد مناويء والمؤسسات تستطيع أن تجمع طاقات المتقنين واذا غابت المؤسسات الثقافية يغيب الفعل الثقافي، وغيبة المؤسسات تؤدي إلى التحاق المتقنين كافراد بالسلطة ويصبحوا خدام للسلطة ولذلك احنا عندنا المتقف اللي يزرر الجاكته كويس ويضرب تعظيم سلام وده المتقف اللي بيعوم على السطح ولذلك فأكثر الناس شيوعا وانتشارا وشهرة هم أقل الناس وزنا من بين المتقنين وهناك حكمة تقول " العالم من لا يعرف بيت السلطان " هذه الحكمة موجودة فى تاريخنا وده جزء من التاريخ الإسلامى قد يغفل عنه الكثيرون ضرورة ألا يذهب العلماء بيوت الأمراء يعنى فكره وجود مسافة بين المتقف والسلطة لان السلطة قوية اذا اقتربت منها فرضا تأكلك وتطوعك ولذلك لم يقترب متقف من السلطة إلا وطوعته واصبح مبررا لذلك أنا أقول إذا لم يكن هناك استقلالية للمتقف فإنه يضيع وبما اننا أمة وده من ملامح الحضارة الإسلامية اشترطت العدالة فى العلماء قبل الأمراء، العدالة بالمعنى الجامع، لانه اذا صلح العلماء صلح الأمراء لذلك اذا رأيت العلماء على باب الأمراء فبئس العلماء وبئس الأمراء، واذا رأيت الأمراء على باب العلماء فنعم العلماء ونعم الأمراء، ولانه كان فى تاريخنا الاسلامى مؤسسة الأوقاف وهى التى ضمننت استقلال الفكر والمفكرين والثقافة فى تاريخنا الاسلامى، الاوقاف التى كانت المؤسسة التمويلية الأم التى صنعت الحضارة الاسلامية لان الأوقاف قامت بانشاء المدارس، المساجد، المستشفيات، التعليم، المكتبات المؤسسات الخيرية لدرجة أن الأمر وصل فى مصر أن أرض مصر أو ٣/٤ أرض مصر ملك للأوقاف، لذلك كانت الثقافة والفكر والمتقنين فى إستقلالية تامة، أما المجتمع الحديث فاصبح المتقف والدولة على النمط العربى، الدولة الغول التى تصنع كل شيء وتفكر بالنيابة عنك وتتخذ قراراتها فى منأى منك"(*)

وتؤكد الحالة رقم (١٦) " أنا أظن أن عدم مشاركة وتأثير المتقنين فى القرار السياسى هو غياب الديموقراطية فى تصورى الذى أدى الى حجب قطاع واسع من

(*) الحالة رقم (١٧) ع.م.

المتقفين والى تطويع قطاع آخر بحيث انه كثير من الناس الذين يسموهم متقفين أصبحوا هما اللى على السطح وحدث نوع من الفرز الجديد فمثلا الماركسيين بعد إنهيار الاتحاد السوفيتى حصلهم نوع من الاحباط ولم يعد هناك بضاعة يروجوا لها فأصبح المراهنة على الموجود وهو الشى الوحيد اللى بأيديهم فهم ليس لهم شرعية فى الشارع أصلا وليس لهم شرعية تاريخية مشروعاتهم انهار وبدأوا يكتسبوا شرعيتهم من الدفاع عن الموجود وبالتالى الانحياز إلى اللاديموقراطية . ومنذ ١٩٥٢ دائما هناك متقفين السلطة ومتقفين ضد السلطة على مر التاريخ التزموا بقضايا مجتمعية معينة ودافعوا عن قضايا محددة واصطدموا فيها مع السلطة . يعنى مثلا كان التيار الإسلامى فى الخمسينيات والستينيات ليس له تأثير بسبب الصدام المبكر بين الثورة والايحوان فى مارس ١٩٥٤ وكانت هناك حركة الاعتقالات الواسعة لهذا التيار وفى المقابل كان التيار الماركسى والاشتراكى بالدرجة الأولى أساس اهتمام السلطة فى ذلك الوقت بينما تراجع التيار الليبرالى مكان التيار الماركسى مسيطر تماما على كل اوجه الثقافة، ثم بدأ يظهر التيار الليبرالى والإسلامى كمنافسين فى السبعينيات وهذا طبيعى لأن الاخوان خرجوا من السجون (٧٢ - ٧٣) وهنا بدأت تظهر فكرة المثابرة وظهر ماسمى بارهاصات الصراع العلمانى الإسلامى فى هذه الحقبة فى المرحلة الثالثة تراجع فيها الدور الماركسى جدا وتحول الى معسكر للحكومة وظهر بشكل لافت للنظر التيار الليبرالى ولما أتيح للحزب الناصرى أن يظهر بقى له وجود وحضور وظل التيار الإسلامى بين الظهور والاختفاء والسبب أن التيار الإسلامى موجود فى الشارع ومش موجود فى النخبة مثال ذلك تعالى شوف النهاردة مين أخذ جوائز معرض الكتاب هاتلاقى أمين العالم ورفعت السعيد وغيره وغيره ولو لاحظت ستجد أن الجوائز العربية بتمنح لفئة واحدة.ربما لمظنه ان الدولة محتاجة دعم هذه الفئة من المتقفين لتعزز موقفها فى مواجهة الطرف الآخر"(*)

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ.

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) " ان المثقف بصفة عامة انكمش في كل انحاء العالم وعلى المثقف الآن أن ينظر الى مشاكلنا في ضوء عالمي وده لن يحدث إلا عندما يقل القمع الموجه تجاه المثقفين لان السلطة تلعب دائما باغراء ات بعض المثقفين لتستقطبهم والسلطة تمارس هذا الدور تماما من خلال فكرة الترشيح بتاعة " ماكس فيبر " والدول الأوروبية واعية لكده تماما وبدأت مصر الآن تمارس نفس الدور بمعنى ان الدولة بدأت تحصر المثقف في تخصصات جديدة وتقصّد الدولة من ذلك أن المثقف مايقاش مثقف وبالتالي يصبح متخصص وعشان كده التخصص لا يمكن أن يلعب دور في السياسة لكن الفارق ان المثقف في الدول المتقدمة غير مقهور، أما لو جينا نتكلم عن خريطة المثقفين من (١٩٥٢ - ١٩٩٠) في علاقتهم بالسلطة هانلاقى انه رغم قمع عبد الناصر للمثقفين وخاصة الشيوعيين والإسلاميين إلا أنه كان عنده إحساس بنبض التاريخ ونبض الجماهير وكانت هناك نقابات للعمال واتحادات الطلبة كانت هناك رغم كل شيء من القهر والسجن والاعتقال كان هناك حركة سياسية فعل سياسي خريطة واضحة للفكر والتيارات الفكرية والسياسية لكن المشكلة كانت أن الشيوعيين عايزين يؤيدوا عبد الناصر بشروطهم وكذلك الاسلاميين ولم يستغل الاسلاميين عداا عبد الناصر لأمريكا والغرب لخدمة الإسلام، وفي السبعينيات تغيرت الخريطة ولكن كان اليساريين هم اليساريين والاسلاميين تحالفوا مع السادات بشكل برجماتي فكانوا بيؤيدوه لأنه معادي لعبد الناصر ولكن لما السادات بدأ يفسح عن منظومته حصل الخلاف وبدأ الصدام أقول أن كل المشكلات ده مرتبطة بالديمقراطية وغيابها في الفترة الناصرية والساداتية أما الان نستطيع أن نقول في هامش من الديمقراطية على المثقفين أن يهتموا اكثر..^(٩)

^(٩) الحالة رقم (٢٠) ع ٢٠٠

رابعاً : إشكالية التحول الديمقراطي في مصر ودور مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية والشعبية

١- التيار الماركسي

أختلف أصحاب هذا التيار حول دور المجتمع المدني والجمعيات الأهلية في إحداث التحول الديمقراطي في المجتمع المصري حول هذه الاختلافات جاءت آراؤهم وتصوراتهم على هذا النحو : - حيث تؤكد الحالة رقم (٤) " أنه لاسبيل للمتقنين كي يقوموا بدور ايجابي وفعال في التغيير بدون الانخراط في النضال السياسي والانغراس في رحم المجتمع المدني وتجسيد المتقف الجماعي فالنظيم السياسي هو المتقف الجماعي على أن الانخراط في العمل السياسي الحزبي ليس شرطاً لمشاركته المتقنين مشاركته فعاله في التغيير بل هناك مستويات مختلفة للمشاركة مثل تغذية روح النقد وممارسته واشاعه العقلانية في المجتمع والتصدى للافكار الرجعية واللاعقلانية وانشاء المؤسسات الثقافية المختلفة المستقلة عن نفوذ السلطات وقواعد البيروقراطية وحماية حقوق الانسان والحرص على المشروعية في ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها، فضلا عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها" (*)

وتشير الحالة رقم (٨) " أن غياب المجتمع المدني تعبير عن الاوضاع غير الديمقراطية التي تحكم المجتمع المصري لانه ببساطه الدولة وصلت لوعى المتقنين أن دورهم الحقيقي ليس خارج السلطة أن دورهم مش في تكوينات مش في أحزاب مش في مؤسسات اهلية ولا مؤسسات ثقافية والدليل على ذلك أن ماتنادى به الاحزاب عبارة عن حرية صراخ لكن الدولة تعمل اللي هي عايزاه، ونجحت الدولة في تخويف الناس من الاحزاب السياسية لانها شككت في ولاء هذه الاحزاب للوطن ونجحت الدولة في استقطاب عدد كبير من المتقنين لانه بات في وعيهم انهم لن يحرزوا ويتولوا مناصب الإشرط الولاء للسلطة فالدولة تحارب المجتمع المدني

(*) الحالة رقم (٤) م.ع.

ومؤسساته من خلال مثقفين ايضا ونظرا لغياب تداول السلطة فان الحديث عن الاحزاب والمؤسسات والنقابات يصبح حديث من غير جدوى لان الديمقراطية الحقيقية تتطلب أن يكون هناك دور حيوى للمجتمع المدنى بمؤسساته المختلفة" (*)

وهذا ماؤكدده الحالة رقم (٢) " من أن غياب المجتمع المدنى وغياب الساحة الفكرية والصراع الفكرى والمؤسسات الحزبية أدى الى ظهور التيار الدينى ولجوء الناس إليه، لأنها ببساطه مش شايعة مستقبل فمش ممكن تلغى عند الناس هذا الملاذ فأما تنتسب الى عالم آخر أفضل يأما الى ماضى مجيد فالنهاردة أصبح الدين ملاذ للكثيرين لانه مفيش مستقبل فالشباب لايجد عمل مفيش حاضر، مفيش مشروع فى عدميه، وكل ده طبعا نتيجة غياب الديمقراطية وتداول السلطة، مجتمع مدنى يعنى انك تعبر برأيك فى أى مجال ويأخذ وينشر رأيك على كل الناس ويحترم، ده طبعا غير موجود" (*)

وتؤكد الحالة رقم (١) أيضا حول نفس المعنى " لازم المجتمع المدنى يأخذ أستقلاله ولن يأتى ذلك إلا عن طريق المثقفين يجب أن نمارس نحن المثقفين الديمقراطية بعيدا عن السلطة لان الديمقراطية الحقيقية تبدأ من الاسرة، المدرسة الجامعة، يجب مقرطه المجتمع كله من المدرسه حتى الجامعة . والديموقراطية كقيمه تعنى الاغلبية، تداول السلطة فى كل شئ من الدوله حتى الجمعيات الاهليه والاحزاب السياسية . واذالم نمارس الديمقراطية فتحقيقها أمر صعب فتصور الديمقراطية بدون مجتمع مدنى أمر مستحيل والمثقفين مسئولين عن هذا الوضع، لأنهم للأسف متصورين أن التغيير سيأتى بفعل الخارج . هذا خطأ والدليل على ذلك نموذج الهند وكذلك كوريا اصبحت متقدمة جدا وفى طريقها للديمقراطية والحد من الفساد، أما نحن مازلنا نركن على الغرب وأن أى تغيير عندنا لابد وأن يكون من الخارج وكأنه ليس فى مصر مقدرات ولا إمكانيات

(*) الحالة رقم (٨) ج.١

(*) الحالة رقم (٢) م.١

ولثقافة ولافكر ولامتقفين وهذاغير صحيح، وانا اقترح أن يكون هناك مجالس شعبية يصبح لهاسلطه قويه وده ها يكون مدخل معقول للمشاركة التى هى أعلى أشكال الديمقراطية لازم تكون هناك مشاركة ابتداء من مستوى القرية أو الحى، فى المدرسة فى الجامعة فى الشارع فى الاسرة فى كل مكان " (٥)

بينما تشير الحالة رقم (٣) " إلى أن كلمه مجتمع مدنى عبارة عن محاولات منها محاولات طيبه ومنها محاولات مشبوهة لكل مهمة المتقفين المصريين الآن هو بناء مؤسسة حزبية حقيقية نظام حزبي يعتمد على أحزاب وعلى قوى موجودة، حزب يمثل العمال وحزب يمثل الفلاحين وحزب يمثل الراسماليين وحزب يمثل التكنوقراط والفنيين لازم توجد مؤسسه حزبيه علشان يحصل ترشيد الصراع الحزبي، فالركن الأساسى للديموقراطية هو المؤسسه الحزبيه ومن غير المؤسسه الحزبيه ليس هناك ديمقراطية حقيقية، وعبد الناصر الشئ الوحيد الذى لم يكمله واجهض باستمرار هو بناء تنظيم سياسى حقيقى وكانت فكرته انه فى يوم من الايام سوف يكون هناك ثلاث احزاب، حزب إشتراكى للاغلبية وحزب يمينى للرأسمالية وحزب يسارى للشيوعية هذه كانت رويته ليمتص الصراع السياسى، السادات بقى اجهض التجربة وعمل تعددية حزبيه تشتت القوى الحزبيه فلا أمل فى الديمقراطية فى مصر قبل بناء مؤسسه حزبية صحيحه والشعب يختار الحزب اللى هو عايزه، يعنى فى روسيا بعد التحول اللى حصل ده رجع الشيوعيين تانى واصبح فى حزب يلتسين وحزب شيوعى ورجع الحزب الشيوعى تانى وشرق أوروبا كذلك " (٥)

وتختلف الحالات رقم (٦) و(٧) مع الحالات السابقة حول مفهوم المجتمع المدنى حيث تشير ان إلى " أننا لانحب تعبير المجتمع المدنى لأننا نعتقد أنه جزء لايتجزأ من محاوله الغرب لإعاده صياغه العالم وفق مايريده الغرب وجاءت فكرة المجتمع المدنى من خلال الفلوس اللى كانت المخابرات الأمريكية بتصرفها على

(٥) الحالة رقم (١) ا.ع

(٥) الحالة رقم (٣) م.ع

مكافحة الشيوعية، ولما انتهت الشيوعية توصلت الى بندين بند اسمه المجتمع المدني ويند اسمه حقوق الإنسان وبند ثالث اسمه المرأة وبند رابع اسمه الأقليات الى هي المبررات الجديدة للتدخل فى العالم الثالث تحت مسميات أخرى غير الاستعمار . ونحن ننظر لكل هذه الأمور بريبة شديدة جدا ولا نتعاطف معها، فالديموقراطية كان لازم تطلع عندنا بعد نضال ديموقراطى طويل و جماهيرى تبقى ديمقراطيه بتاعتنا وكانت الاحزاب سوف تتجح لوأنها تعبر عن مصالح حقيقية فى المجتمع تعبر عن إرادة المجتمع لكن للأسف كلهم جاء بقرارات فوقيه عن طريق المحاكم وللأسف احنا ماعندناش احزاب تختلف عن بعضها بالضبط كأنك جالس فى بيت تدخل من الحجرة دى وتدخل على الحجرة الثانية باستثناء اتجاهين فقط هما اللى مختلفين مع نظام الحكم الشيوعيين والاخوان المسلمين، أما الباقي كلهم واحد لا أختلاف" (٦)

٢- التيار الليبرالى :

أختلف ايضا اصحاب هذا التيار حول دور المجتمع المدني فى قضية التحول الديمقراطى فى مصر، حيث أشارت الحالة رقم (١٢) "يبدو لى أن على مؤسسات المجتمع المدني أن تقوم بدور طويل الأمد وجزئى واتصور أنه لو استطاعت كل مؤسسة أو تشكيل ثقافى أن يرسخ قواعد التعامل الديمقراطى فسوف يحدث تراكم وهذا التراكم سوف يساهم فى خلق تقاليد جديدة تقاليد لا تكسر بسهولة يعنى خلق التقاليد فى مواقع مختلفة، ونظرا لان هذه التقاليد غير مرسخة فيسهل كسرها بسهولة لانه ليس هناك تقاليد تحكم العمل الجماعى والتكاملى وهنا يجب أن يكون للمتقنين دورا واضحا فى صنع المجتمع المدنى الفعال، وهناك عوامل عملت على غياب المجتمع المدنى ومن ثم غياب الديموقراطية وهى السبب فى مازقنا حتى هذه اللحظة منها (أ) حكم عسكري لعدة عقود، (ب) طبقة برجوازية مهيمنه نشأت فى ظل واقع استعماري وبالتالي تائه غير مكتمله النمو اقتصاديا واجتماعيا

(٦) الحالة رقم (٦) ج. غ

(٧) الحالة رقم (٧) ي. ق

وغير قادرة للقيام بدور مثيلتها في أوروبا في أواخر القرن ١٨ والنصف الأول من القرن ١٩. (ح) تاريخ عربي قائم على الاستبداد للسلطة على الرأي الواحد على نفى الآخر المختلف وداخل هذا التاريخ السياسى التشكيله القبليه العربيه، الفرعونيه. فكل هذه عناصر توضع في الاعتبار خاصة وأن مراحل النهوض تستغرق وقت طويل وتتسم بالأرتباك الشديد ولننظر للنهضة الأوروبية التي قامت من القرن ١٢ إلى القرن ١٧ " (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٣) " نحن دولة مدنيه أساسا يعنى مجتمع مدنى ولكن منذ فترة السبعينيات بالذات قام السادات بتوظيف الدين والجماعات الدينيه للقمع والقضاء على الجماعات اليساريه وفي الآخر أنقذت على السلطه وفي السنوات الأخيره حاولت الدولة أن تمسك بالعصا من منتصفها للتوفيق بين ما هو مدنى وماهو دينى ولكن فى رأى ليس هناك أمكانيه للتوفيق، فاستخدام الدين بكافه اشكاله من معتدل وفج وشعوذه وخرافه ومما يثير النعرات الطائفية كل هذا ضد المجتمع المدنى الذى نأمل فيه، لكن للأسف هناك خطيب جاهل يسيطر على شعب أسمى ببيع القتل والعنف والدولة مسئوله عن ذلك تماما لأنها همشت العمل الحزبى والثقافى وهى فى مأزق الآن " (*)

بينما تشير الحالة رقم (١١) " كلمه المجتمع المدنى تشير فى تصورى الى المؤسسات غير الرسميه وأنا أركز على المجتمع المدنى ودوره كتعريف اجرائى يعنى بدل ما الدوله تملك أدوات الانتاج لا الناس تشارك فى الانتاج والملكيه ولكن الموجود الآن جمعيات حقوق الانسان والجمعيات الخيرية وكلها مموله من الخارج، لكن أنا أؤكد أن المجتمع المدنى ظهر فى ظروف برجوازيه غير عندنا يعنى هونظام برجوازي وأعطى له حقوقه كبرجوازيه كنظام تنافسى، ومادام النظام العالمى برجوازي يبقى لازم نبقى كده لان النظام العالمى عايز كده ولازم نعترف

(*) الحالة رقم (١٢) ر-ع

(*) الحالة رقم (١٣) ا-خ

أن العالم كده والعالم نظام تنافسى، وعلينا أن ندخل بشروط المنافسة ومن غير ده محكوم علينا بالتخلف والتبعيه الشاملة " (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٤) " أن للمجتمع المدني والعمل الشعبى أهمية خاصة فى الديموقراطية والتنمية الآن، فلنشرك العمل الشعبى بقوانين تجعل العمل الشعبى قدوه ويجب مواجهة الفساد فى حياتنا بالعمل الشعبى، وأنا من خلال مجلس الشورى واجهت قانون الصحافة الجديد وأرى أن على المثقف أن يمد جسر للسلطة بمالا يخالف انتماءه الأصلى، وأنا أرى أن السلطة تحتاج لهذا المثقف لانه سفينة الانقاذ. وتعيينى فى مجلس الشورى تقدير من السلطة لى لأنى لا أصدق إلا إذا صدقت لأنى أعبر عن المواطن ومهمومه بالوطن والمواطن " (*)

بينما تشير الحالة رقم (٩) " إن التحول الديمقراطى سوف يقع وهناك تطور ببيحديث وما دامت البلاد بتنتقل من الاميه إلى التعليم ومن العصبية المحلية إلى الانتماء الفئوى والنقابى والحزبى والسياسى والقومى والوطنى ومادام فيه مشروع تنمية وثروه قوميه سوف توزع بشكل يسمح بالعدالة، هنا يبقى فى مجتمع مدنى فعال حقيقى وده يحتاج لبرلمان يسن القوانين ويراقب الحكومة بالاضافة وجود الدستور كمشرع لكل القوانين ده لوحدث يبقى فعلا للمجتمع المدني دور فعال وده عن طريق التنظيم الحزبى . ولو لاحظت هاتلاقى معظم المثقفين جاءوا من المجتمع المدني المتمثل فى احزاب ما قبل الثورة، وأيضا جاءوا من خلال التجربة الثقافية اللى كانت موجودة مثل مكرم عبيد، النحاس باشا، هيكل والعقاد وطه حسين، وبالتالي فعلى المثقفين الآن أن يدافعوا وتشبثوا بحريتهم برغم انهم محاطين بحصار من كافة الجهات والاجهزة الرسمية التى تقف ضد تكوين المجتمع المدني وبالتالي ضد الديموقراطية ولذلك أنا اقول أن موقف المثقفين الأخير من قانون الصحافة فعلا موقف مشرف للغاية " (*)

(٩) الحالة رقم (١١) ص.ق

(١٠) الحالة رقم (١٤) س.ف

(١١) الحالة رقم (٩) ح.١

٣- التيار الإسلامى:

أنفق أصحاب هذا التيار على أن هناك هيمنة كاملة من الدولة على المجتمع المدنى فقد أشارت الحالة رقم (١٨) " أن أساس مفهوم المجتمع المدنى أن الأنشطة التى يتخذها تجرى خارج السيطرة والادارة الحكومية المباشرة فأن المجتمع المدنى يعتمد أساسا من الناحية الاقتصادية على وجود مشروعات خاصة فهى البناء الاساسى للمجتمع المدنى، ومع أنتشار القطاع الخاص فى مصر أصبح هنا فرصة كبيرة لقيام مجتمع مدنى وعلى هذا الأساس فأن المجتمع المدنى الذى أصبح له ركائز موضوعية فى المجتمع لاثراه منعكسا فى حركة اجتماعية سياسية نشطة بسبب غياب هذه المؤسسات التى توجهها، حيث لايمكن أن تقوم الاحزاب السياسية مثلا بدورها مع انعدام المجتمع المدنى، فالأسلوب الذى تدار به الحياة السياسية فى مصر هو اسلوب شمولى ومن هنا فأن الاحزاب السياسية تابعة لانها تتكون بعد موافقة الدولة التى تصدر قوانين تمنع الاحزاب من أن يكون لها دور حقيقى فى المجتمع فالاحزاب محرومة من حق المشاركة لدرجة أننا فى الاحزاب محتاجين لاعضاء فدائيين حتى أصبح الناس على يقين من أن الانضمام للاحزاب هو مضيعة من الوقت والعمر وسوف تتهدد مصالحهم ولقمة عيشهم ويفصلوا من عملهم . باختصار، فأن الدولة جففت يناييع الاحزاب لدرجة أن العضوية مقصوره على كبار السن وهم بالتالى يتعاملون مع الحزب على أنه قهوه، هذا بالاضافة إلى أن دور الأحزاب مقلص ومحدود فى البرلمان وأنا شايف أن ده هو المأزق الحقيقى للتقدم السياسى والاجتماعى فى مصر" (*)

وتشير الحالة رقم (٢٠) " أن المجتمع المدنى الحقيقى هو ضرب من الاوقاف، فالأوقاف كانت هى المجتمع المدنى الحقيقى فى مصر والمؤسسات الصغيرة كانت نواه هذا المجتمع وأساسه . إلى أن جاءت السلطة وضربت كل ذلك وانتهدت إلى سلطة مركزية هى التى تعطى الاشارة لكل الناس وطبعا لا العلمانية

(*) الحالة رقم (١٨) ع.ح

ولا التيارات الأخرى ها تقدر تعمل مجتمع مدنى لان ده أشك فيه، فالتيار الإسلامى هو التيار الوحيد المرشح بقوة لعمل مجتمع مدنى عن طريق الاوقاف مرة أخرى " (*)

وتشير الحالة رقم (١٦) " يصعب وجود مجتمع مدنى بدون استعداد الناس للتضحية ومحاولة تفعيل خلايا أهلية فى المجتمع، يعنى لازم النقابات والجمعيات الخيرية تتحرك وبقوة لكن الذى يحدث أن السلطة تأمم كل هذه المؤسسات حتى المساجد وطبعا الدولة بتصادر الحياة السياسية، بتصادر المجتمع والحياة الاجتماعية وبالتالي فالجماهير فقدت الامل فى التغيير وهنا أصبح العنف هو البديل وهذا هو الوجه اللا مشروع، وللأسف هو البديل المطروح " (*)

مناقشة ختامية وتحليلية :

أثارت قضية الديمقراطية العديد من الخلافات والاجتهادات بين التيارات الفكرية المختلفة، بل وداخل التيار الفكرى الواحد . حيث اختلفت هذه التيارات فى تعريفها للديمقراطية، واختلفت أيضا حول الأشكال التنظيمية والمؤسسية للديمقراطية وتعددت الآراء بدءا من القول بان الديمقراطية هى حكومه تعدد الأحزاب إلى أولئك الذين يرفضون عقد صلة بين الديمقراطية وتعدد الأحزاب ويتصورون أنه يمكن ضمان الحريات الديمقراطية فى إطار الحزب أو التنظيم السياسى الواحد وبالذات فى ظل ظروف بلدان العالم الثالث والكفاح من اجل التنمية المستقلة، وهناك خلاف أيضا حول السياق الاجتماعى اللازم والضرورى للنظام الديمقراطى، فالديمقراطية ليست مجرد شكل أو اطار للتنظيم السياسى، ولكن استمرارها وتطورها يرتبطان بوجود بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية ملائمة وتعددت الآراء والتصورات فى هذا المجال.

(*) الحالة رقم (٢٠) ع.م

(*) الحالة رقم (١٦) ف.م

ولقد توصلنا من العرض السابق إلى مجموعة من الاستنتاجات حول قضية الديمقراطية وإشكالية العلاقة بين المتقف والسلطة . فثمة رأى يربط بين ديمقراطية النظام السياسى وديمقراطية التنظيمات الاجتماعية والثقافية الأخرى، بمعنى أن تطور الديمقراطية السياسية يرتبط أشد الارتباط بالممارسات الديمقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية بإختصار يرتبط تطور الديمقراطية بوجود المجتمع المدنى الفعال على مستوى الممارسه على اعتبار أن الانسان الذى لم يتعود أن يمارس قواعد السلوك الديمقراطى فى الاسرة أو المدرسة أو النقابة كيف يتوقع منه أن يكون مواطنا مشاركا . وهناك تصور آخر يعقد صلة بين تطور الديمقراطية ووجود قيم معينة فى الثقافة السائدة فى المجتمع ويقوم هذا الرأى على أن استمرار الديمقراطية يستند إلى وجود منظومه من القيم المتعلقة بالسلطة وبالمواطن والعلاقة بينهما مثل حق المواطن فى المشاركة . وأن السلطة هى خدمة عامة وأن من حق المواطن تغيير حكامه وأن بإمكانه ذلك وأن الانسان عاقل يستطيع الاختيار الرشيد بين البدائل المختلفة وبرامج الأحزاب المتباينة . ويفتح هذا الرأى الباب لدراسات فى موضوع التنشئة السياسية والاجتماعية ودور أدوات الاعلام والتعليم فى تغيير انماط القيم ومعايير السلوك فى المجتمع، ورأى ثالث يبحث الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الديمقراطى، وفى إطار المدرسة الليبرالية ظهرت أفكار تربط بين استقرار النظام الديمقراطى ووجود طبقة وسطى عريضة وانتشار التعليم والوعى الثقافى والسياسى، وفى إطار المدرسة الاشتراكية بتوجهاتها المختلفة فإن نقطة الانطلاق هى أن الديمقراطية السياسية لا تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية . وأنه لاحرية لجائع أو محتاج، وأن حق التصويت لا ينفصل عن لقمة العيش، وأكثر من ذلك فأن الطرح الاشتراكى لقضية الديمقراطية يرى أنها ليست قضية قانونية أو سياسية بقدر ما هى مسألة وضعيه الانسان الاجتماعية والاقتصادية . وان الشكل القانونى والسياسى وثيق الصلة

بمجمال الأوضاع الاقتصادية والقوى المتحركة فى مصادر الثروة ومن ثم فإن قضية الديمقراطية ينبغى أن تدرس فى سياقها التاريخى والاجتماعى .

(*) وترى المدرسة الإسلامية أو المنظور الإسلامى بمختلف تياراته أن الاعتماد على المفهوم الغربى للديمقراطية ضد فكرة الأمة الإسلامية، فيرفض هذا التيار فلسفة الديمقراطية الغربية على اعتبار أنها فلسفة تجعل المرجعية للعقل الإنسانى والتجربة الإنسانية والمصلحة بالمعنى الإنسانى ولذلك يتحفظ هذا المنظور على هذه الفلسفة لأن الرؤية الإسلامية لعلاقة الخالق بالخلق ليست مجرد الخلق وإنما الخلق والتدبير " ألا له الخلق والأمر " فليس الخلق وحده . ومن هنا تأتى فكرة الشريعة مصدر السلطات فى حدود الحلال والحرام الدينى، فالفرق بين الديمقراطية الغربية والديمقراطية الإسلامية فى تصور أصحاب هذا التيار فروق فى الفلسفة لأن فلسفة الشورى الإسلامية تختلف عن فلسفة الديمقراطية الغربية ومصدر التشريع فى القرآن والسنة ولكن ليست هناك فروق فى المؤسسات والتجارب والآليات فى النظم ولكن رغم ذلك يسترشد أصحاب هذه المدرسة بالجوانب المؤسسية فى التجربة النبوية مثل مؤسسه المهاجرين الأولين ومؤسسة النبلاء الاثنى عشر، ويرى هذا التيار أيضا أن الشورى هى المشاركة فى صنع القرار ولا تختلف عن الديمقراطية إلا فى الآليات التى يتم من خلالها تسيير المؤسسات فى إطار من القرآن والسنة.

ورغم هذا الاختلاف على المستوى النظرى وعلى مستوى الممارسة حول مفهوم الديمقراطية وسبل تحقيقها والعوامل المسئولة عن تواجدها أو اخفائها . فإن هناك اتفاقا عاما بين كل التيارات الفكرية على غياب الديمقراطية فكرا وممارسة . وأن السمة العامة لهذا الاتفاق هى أن كل التيارات أجمعت على أن السلطة السياسية مسئولة مسئولية كاملة عن غياب الديمقراطية بممارساتها المختلفة فى كل المراحل التاريخية منذ (١٩٥٢ - ١٩٨١)، فأين الوهم والحقيقة فى ذلك؟

أنا نتصور أن المثقفين العرب بصفة عامه والمصريين بصفة خاصة وكذلك السلطة السياسية هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد تتسم بتضافر نمط الانتاج الرأسمالى مع الأنماط السابقة على الرأسمالية، ورغم سيطرة نمط الانتاج الرأسمالى على التشكيلة الاجتماعية إلا أن هذه السيطرة لم تؤد إلى تحلل أنماط الانتاج قبل الرأسمالية، وهذا التضافر لأنماط الانتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية ينتج نظام تراتب اجتماعيا شديد التعقيد، إن فرض النمط الرأسمالى يؤدي إلى تمايز الحدود الطبقيّة الحديثة وفي الوقت نفسه تتسبب الانماط قبل الرأسمالية القائمة فى توالد وإعادة انتاج علاقات الانتاج قبل الرأسمالية مثل الاثنية، العنصر، الحدود الدينية، الانقسامات حسب الجنس، تتسم التشكيلة الاجتماعية إذن ببنية معقدة من العلاقات الرأسمالية وقبل الرأسمالية التى تتضافر فى كل اجتماعى معقد وتظهر الجماعات الاجتماعية إذن فى التشكيلة الاجتماعية كل من خصائص علاقات الانتاج الرأسمالية، وقبل الرأسمالية (*)

إن المثقفين والسلطة نتاج لهذا التضافر المعقد لأنماط الانتاج ورغم أن قواعد النظام التربوى والسياسى والعلم والمعرفة تعتمد على النظام الحديث إلا أن هؤلاء المثقفين والسلطة يربون وينشأون داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية وجماعات لغوية، تظل منشبهه بايديولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالى فيزاجون بين انماط عدة من الوعى ومن الثقافة هى نتاج لهذا التضافر أو التفاعل . وأنهم يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية، وبالتالي فيشكل المثقفون جزءا من نظام الدولة بسبب وضعهم داخل الأجهزة الأيديولوجية للدولة كما أنهم يرتبطون بالمجتمع المدنى من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين عن الجماعات المختلفة، لذلك يمكن اعتبار المثقفين موظفين لدى الدولة وايضا معبرين ايديولوجيين عن المجتمع المدنى، إن

(*) حول متابعة هذه الافكار انظر:

الفصل الثانى من الدراسة حول الاطار النظرى حول اشكالية المثقف والسلطة وكذلك الكتابات التى وردت فيه .

هذا الدور المعقد للمتقف يضعه فى قلب العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع ويؤثر فى رؤية المجتمع المدنى والدولة لدورة فى النظام، ويتربى على ذلك أن هناك من ينظر للمتقفين على أنهم مرتزقة يعملون لصالح السلطة وهناك من يرى فيهم معارضين صريحين لنفس السلطة لكن فى الحقيقة يقوم المتقفون بكلا الدورين فعليا وهنا يجدر اننا لانتحدث عن المتقفين ككل لأنهم ليسوا شريحة واحدة ولا مجموعة متجانسة، إن المتقفين يعيشون فى أغلب الأوقات خلافا ليس فقط مع الدولة ولكن مع المجتمع المدنى أيضا^(١).

وطبقا لهذه الرؤية فإن الدولة ومجموعة من المتقفين الذين يعملون لصالحها قد وضعت قيودا قاسية على مجموعات أخرى من المتقفين المرتبطين بقوى اجتماعية معينة سواء كان هذا الارتباط بالفعل أو بالقوة وهنا تستخدم الدولة الدين كأيديولوجية سياسية تمنح الشرعية للدولة أو الجماعات السياسية المعارضة وتمكنها من التعبئة الاجتماعية، ولازال الدين يمثل نموذجا ثقافيا سائدا ويؤدى هذا بالضرورة إلى فشل المتقفين المعارضين للسلطة فى أداء ادوارهم كادوات للاندماج الوطنى أو التعبئة مما يسبب عدااء المجتمع المدنى لهم لأنهم استخدموا أساليب نداء وفقا للنظم الفكرية الحديثة مما جعلهم فى خلاف مع الدولة التى تستخدم أساليب النداء الأيديولوجى مثل الإثنية والانتماءات الدينية والقبلية كنتاج للأنماط السابقة على الرأسمالية وبالتالي كانت ولازال أساليب تعبئة الدولة متوافقة مع طبيعة المجتمع المدنى الخاص بسيادة علاقات الانتاج قبل الرأسمالية مما أدى إلى احساس هؤلاء المتقفين بالانفصال والعقم والاغتراب وهذا يعود فى تصورنا إلى تطبيقهم الآلى لنماذج لاتتفق مع المرحلة التى يمر بها المجتمع المدنى فى المجتمع، وكرد فعل لهذا أصبحت سيادة الايديولوجيا الدينية كأيديولوجية مهيمنة للدولة قد عززت النزوع الى سيادة رؤية لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدنى، وبينما تستخدم الدولة الدين كأيديولوجية للشرعية والتعبئة فإن المجتمع المدنى

(١) نادى رمسيس، مصدر سابق ذكره.

يستجيب لخلق أشكاله الخاصة من التصورات الدينية التى تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة أو تعارضها وأصبحت هناك تيارات من الفكر و المثقفين الذين التزموا فى مراحل سابقة بمعارضة الدولة أصبحوا يؤيدون استمرار الوضع الراهن ويدعمون سيطرة النموذج الدينى، بينما تجبر هذه الايديولوجيا الدينية المثقفين نوى التوجه العلمانى على تبنى الخطاب الدينى فى محاولة لنقد المثقفين التقليديين وبالتالي أصبحت التشكيلة الاجتماعية الحالية تشكيلة مشوهة بشكل لايسمح بالاتفاق حول صيغه ديمقراطية حقيقة وقد برز هذا من خلال دراسات الحالة التى أوضحت كصورة حية من واقع المثقفين المصريين والسلطة السياسية أوضحت أن هناك اختلافا حول المسلمات الأساسية للديموقراطية وكلها تعبر فى تصورى عن دوجماتيقية التفكير وافترض كل تيار فكرى أنه صاحب الحق وأنه هو التاريخ وأن الآخر لاوجود له وكانت النتيجة أن كل التيارات الفكرية، الماركسية، الليبرالية، والاسلامية، فشلت فى أن تفرض وجودها وتصبح فاعلة فى المجتمع، والسلطة تعى هذا جيدا وعملت على هذا الصراع الفكرى بالقمع والكبت مرة وبالاستقطاب والتدجين مرة ثانية، العصا والجزرة مرة ثالثة، وبالتالي فقد غابت الديموقراطية رغم اننا نستحقها كشعب له تاريخ عميق وطويل وحضارة تضرب بجذورها منذ آلاف السنين . نخلص من ذلك الى أن الديموقراطية من الناحية العملية تواجه أزمة حقيقية فأنها تغيب فى الدولة والعائلة والمدرسة والدين والعمل والحزب والنقابة والمؤسسات الاخرى لأنه مازالت السلطة قائمة على الترهيب والترغيب والوصاية اكثر مما قامت على الاقناع والبحث والتساؤل والتفكير النقدى والعطاء . وهكذا سيطر الشخص والاتجاه الواحد، وأصبح المجتمع مجتمعا حكوميا أكثر منه مجتمعا مدنيا وأعد الشعب عن المشاركة فى مواجهة التحديات وصنع مصيره.

وبناء عليه فاننا نرفض الديموقراطية بالمفهوم البرجوازى ونرفضها أيضا بالمفهوم الإشتراكى لأنهما لايتناسبان ووضعنا واحتياجات مجتمعنا العربى المعاصر عامة والمجتمع المصرى خاصة، وليس معنى ذلك أننا نقبل بالحل

الاسلامى أو أننا نرفض كل شئ والسعى بدلا من ذلك وراء شئ جديد خارج تجربة تاريخ المجتمع الرأسمالى وتجربه الثورات الاشتراكية، ذلك لأن التجربة الديموقراطية البرجوازية مستحيلة فى ظروف تنمية الرأسمالية فى الاطراف، إذ تتمشى الديموقراطية فى النظام الرأسمالى مع السيطرة الاستعمارية للمراكز على الأطراف وهى ما تضمن قبول نمط الانتاج الرأسمالى من قبل الجماهير الكادحة على حد تعبير "سمير أمين"^(١). ولذلك لم يكن عندنا حينما وجد غيركارىكاتور لهذه الديموقراطية ونجد مثلا واضحا لهذا الكاريكاتور فى النظام البرلمانى المصرى أيام الملكية ورغم الطابع الكاريكاتورى لهذا النظام إلا إنه كان يسمح إلى حد ما بازدهار حياة سياسية فأدت التوعية السياسية للجماهير إلى أزمة كان المخرج منها الغاء النظام البرلمانى والتعدد الحزبى رغم كل حدوده المعروفة (منع الأحزاب العمالية وتزييف الانتخابات) وأيضا نرفض الديموقراطية الشعبية كما تبلورت نتيجة الثورات الاشتراكية والدليل على ذلك أن التجربة الناصرية لم تتجز أى اصلاحات جذرية مماثلة للاصلاحات الاجتماعية والسياسية التى تمت فى روسيا أو فى الصين، ولم تتجز أيضا اقامة مجتمع أو اقتصاد يستفيدان من استقلال ذاتى أزاء النظام الرأسمالى المهيمن بالدرجة التى انجزت بها التجربتان السوفيتية والصينية، ويرجع ذلك النقص إلى طابع البرجوازية عندنا ونقص تيارها الوطنى وحدوده التاريخية فلم تكن لهذه البرجوازية الشجاعة اللازمة لفك الروابط مع النظام الاستعمارى ولذلك اتخذ النظام من التجربة السوفيتية جانبها السلبى أى انكار الديموقراطية ولو الشكلية دون انجاز ما حققتة هذه التجربة من اصلاحات جذرية وفك الروابط مع النظام العالمى وهذا هو معنى الحدود التاريخية للرأسمالية.

فى حقيقة الأمر ورغم أننا نرفض الديموقراطية بالمفهوم الاشتراكى والليبرالى والاسلامى، إلا أن هناك تصورات فى دراسات الحالة حاولت أن تقدم

(١) سمير أمين، أزمة المجتمع العربى، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ص

رؤية مستقلة فيها نوع من التميز حاولت فيها تجاوز المفهوم وركزت على جوهر هذه الديموقراطية وأرتباطها بكافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والايديولوجية، أن مثل هذه التصورات يمكننا أن نصوغ منها نظام الديموقراطية نظريا وعمليا ، مراعين في ذلك خصوصية المجتمع المصرى من الناحية التاريخية والحضارية بشكل لا يسمح بدوجماطيقية التفكير وتحيزه وتتلخص هذه الديموقراطية فى الآتى:-

١ - ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة فى البنيان الاجتماعى الوطنى . فلا شك أن الديموقراطية لها معان مختلفة بالنسبة الى المتقف والفلاح المنتمى للأغلبية والمنتمى إلى الاقلية سواء كانت اقلية دينية أو لغوية، الرجل والمرأة فلا بد وإن يحترم النظام الاجتماعى هذه المصالح ولا يضحى بأى منها، فالنظام الليبرالى القديم كان يضحى مثلا بالمصالح الشعبية وأن كان يضمن الديموقراطية بالنسبة إلى الاقلية الفنية والحاكمة ولذلك كانت بالنسبة للجماهير ديموقراطية مزورة.

٢ - ضرورة ربط الديموقراطية بالمشكلة القومية، فالشعب العربى لا يعانى من الاستغلال الاقتصادى الداخلى أو الخارجى فقط بل يعانى من الاضطهاد كشعب محروم من حقوقه القومية الكاملة بسبب سيطرة الاستعمار على النظام الرأسمالى العالمى، فلا شك أن إعادة بناء المجتمع تتطلب بالضرورة اختيار المستقبل الذى يميل إليه هذا الشعب دون أن يكون رهينة قوى خارجية ولذلك كان شعار الناصرية " ارفع رأسك " شعارا مهما فى تبلور الوعى السياسى الشعبى العام .

٣ - ضرورة ربط الديموقراطية السياسية بالديموقراطية الاجتماعية أى ضرورة تكملة الاصلاحات الأساسية لضمان قدرة المساواة والتضامن الاجتماعى مع مراعاة احتياجات الفاعلية فى آليات الاقتصاد فى المرحلة الراهنة.

٤ - ضرورة إعلان فصل الدولة عن الدين وإعلان مبادئ العلمنة وتساوى المواطنين باختلاف انتماءاتهم أمام القانون وكذلك مساواة الرجل والمرأة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث والمشاركة فى الحياة العامة.

٥ - يجب فهم الديمقراطية بأنها نظام عام يوازن بين الحرية والعدالة وبالتالي بين الفرد والجماعات والمجتمع وتتجسد الحرية خاصة بقيام نظام سياسى يؤمن حق المواطن فى التمثيل عن طريق الانتخابات الحرة والمشاركة فى صنع القرار وتنفيذه وفى خلق الأطر القانونية التى تؤمن حرية الرأى والتعبير والتجمع والتنظيم وفى احترام الفرد الذى هو غاية جميع الحقوق والواجبات فى المجتمع وفى عدم التمييز بين المواطنين على اساس قانون حقيقى .

٦ - ضرورة الأخذ بمبادئ الديمقراطية السياسية الكاملة من حيث الاعتراف بحقوق حرية التنظيم السياسى والتنظيمات الاجتماعية وعدم وضع قيود على تكوينها وإنشائها وحرية الصحافة والنشر.

٧ - أن تتجسد العدالة فى اطار الديمقراطية بتكافؤ الفرص فى مختلف الحقول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وبأقامة نظام اقتصادى يهدف إلى رفع مستوى المعيشة لدى مختلف المواطنين والحد من التفاوت الطبقي، وتبدأ العدالة من الإيمان بأن حرية الفرد أو الجماعة أو المجتمع لا تكون بالغاء حرية الآخر.

٨ - إعادة النظر فى نظم الحياة الاجتماعية من العائله ومضمون التعليم والثقافة والاعلام إلى المدرسة والجامعة والنقابة.

٩ - إعادة صياغة العلاقة بين المثقف والسلطة بأن يشارك المثقف فى صنع القرار السياسى مشاركة عملية بعيدا عن التصورات المثالية لترتبط تصوراته مع تصورات السلطة العملية (*) حيث أن غياب الديمقراطية هو تعبير عن غياب دور المثقفين والدولة فى آن واحد.

(*) حول العديد من وجهات النظر القرية من هذا التصور أنظر : تحليلات

- سمير أمين , أزمة المجتمع العربى , دار المستقبل العربى , القاهرة , الطبعة الاولى , ٥٨٩١ , ص ص ١٣٥ - ١٤٥

- على الدين هلال : فى ندوة , الديمقراطية وحقوق الانسان فى الوطن العربى , سلسلة كتب المستقبل العربى (٤) مركز دراسات الوحدة العربية , دار المستقبل العربى , القاهرة , ص ص ٩ - ١٠ .
عادل حسين : أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى , المستقبل العربى , السنة الثالثة , العدد التاسع عشر , سبتمبر , ١٩٧٩ , ص ١١٦

وانطلاقاً من ذلك، فإنه يمكننا القول أن قضية العدالة الاجتماعية تحتل أهمية خاصة شأنها شأن قضية الديمقراطية في الفكر المصري . فالعدالة الاجتماعية تمثل قضية مجتمعية هامة ليس فقط على الصعيد الاجتماعي ولكن أيضاً على الصعيدين السياسى والاقتصادى .

الفصل السابع

تغير وظائف الدولة وقضية العدالة الاجتماعية

تحليل لرؤى المثقفين المصريين

محتويات الفصل :

تمهيد : حول إشكالية العدالة

أولاً : حول مفهوم العدالة الاجتماعية وموقف التيارات الفكرية المختلفة

ثانياً : موقف التيارات الفكرية من قضية العدالة الاجتماعية خلال المرحلة الناصرية من (١٩٥٢-١٩٧٠)

ثالثاً : الانفتاح الاقتصادي وقضية العدالة الاجتماعية وتحولات الاقتصاد المصري نحو الخصخصة.

رابعاً : العدالة الاجتماعية بين السياسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني ودور المثقف المصري.

خاتمة تحليلية

تمهيد :

إذا كانت المجتمعات المتقدمة صناعيا قد حققت إنجازات ملحوظة في سبيل توفير فرص الحياة لسكانها وتبنت استراتيجيات تتفق وأيديولوجيتها تضمن من خلالها حدودا معينة للتوزيع العادل لهذه الفرص ، فإن الوضع مختلف تماما في مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة ، حيث نلاحظ أن الشروط الدنيا اللازمة لتحقيق العدالة الاجتماعية في حدها الأدنى مازال غير متاحة بفعل ظروف وعوامل خارجية وأخرى داخلية على عكس التطور في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والتي تعمل سياساتها في مجال السياسة الاجتماعية والرعاية في إطار نسق ثقافي متجانس من القيم العلمانية والعقلانية والديموقراطية مع تبلور الخريطة الاجتماعية والطبقية ووضوحها وتجانسها بالإضافة الى التجانس الثقافي والقيمي ، أما التطور في مجتمعاتنا فهو تطور مشوه ينطوي على تفصل لاكثر من أسلوب إنتاجي يرتبط كل منها بحقه تاريخية مختلفة وتطور اجتماعي مشوه يتعايش فيه القديم مع الجديد ، هذا بالإضافة الى وجود بنى ثقافية مشوهه بفعل العوامل الداخلية والخارجية.

حيث تتمثل العوامل الخارجية في علاقة التبعية التي تربط دول العالم الثالث بالعالم المتقدم وما يترتب على ذلك من اتجاه التنمية الاجتماعية في العالم الثالث والتي لاتخدم في الأساس القطاعات الغالبة من سكانه بقدر ماتخدم الطبقات المسيطرة اقتصاديا وسياسيا ، والمرتبطة مصالحها باستمرار علاقات التبعية ، مما يعوق بناء اقتصاد معتمد على النفس ، وهو الشرط الضروري للحدود الدنيا من العدالة الاجتماعية ، أما العوامل الداخلية فهي مرتبطة بالعوامل الخارجية حيث تنعكس علاقات التبعية على البنيات الاجتماعية المحلية للعالم الثالث في أشكال اقتصادية واجتماعية

وسياسية مشوهه وعاجزة عن بناء التنمية الاجتماعية من ناحية وتحقيق العدالة الاجتماعية من ناحية أخرى.^(١) (١)

ويذهب المهتمون بقضايا التنمية الاجتماعية والعدالة الاجتماعية الى أن هذه البنية المشوهه من ناحية والمستقطبه من ناحية أخرى بين الثراء الفاحش للقلة والفقير المدقع للأغلبية الساحقة ، تفرز بنية سياسية تكرر الوضع القائم وتشكل طرفا أساسيا في تحالفات الفئات المسيطرة اقتصاديا وسياسيا وتشكل بالتالى عقبة ليس امام العدالة الاجتماعية ، فقط بل أمام التنمية الاجتماعية الشاملة الحقيقية بشكل عام. فبحكم المصالح المستقرة والتحالفات الداخلية والخارجية للفئات المسيطرة اقتصاديا وسياسيا فى العالم الثالث بشكلها الراهن ، لن تتبنى استراتيجيات حقيقية وصحيحة للتنمية الاجتماعية والعدالة الاجتماعية ، أنها لا تتبنى سوى استراتيجيات للتنمية تفرز الثراء فى جانبها والفقير فى جانب الأغلبية الساحقة ، إن هذا الفقر والفيض السكانى النسبى من أبرز سمات التخلف الاقتصادى والاجتماعى من ناحية والظلم الاجتماعى من ناحية أخرى .

فى حقيقة الأمر إن تخلق الدولة عن دورها الآن فى تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية وعدم تدخلها لإشباع الحاجات الأساسية للأغلبية يعد مؤشرا على غياب العدالة الاجتماعية ، ومن ثم فأن تدخل الدولة بما يحقق إشباع هذه الحاجات للأغلبية يعد مؤشرا على تحقيق العدالة الاجتماعية.

(١) سمير أمين ، التطور اللامتكافى ، دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة ، مصدر سابق ، ص ١٧-٣٥ .

(٢) مزيد من التفاصيل حول طبيعة البنية الاجتماعية المشوهه أنظر:

- فؤاد مرسى ، الرأسمالية تجدد نفسها ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ١٤٧ ، مارس ١٩٩٠ ، ص ١٧٣-١٧٩ .

- محمود عودة ، الفلاحون والدولة ، مصدر سابق ، ص ٨٣-٨٤ .

- جورج قرم ، المسالك التبعية فى الأنماط التنموية فى العالم الثالث إشكالية التقدم والتخلف ، مجلة الوحدة ، عدد ٢٢ ، يونيو ١٩٦٨ ، ص ٥٥-٥٦ .

رغم أن الدولة تخضع الآن شأنها شأن دول العالم الثالث لأعباء الديون مما جعل المؤسسات المانحة تتحفظ فى تقديم قروض جديدة للعالم الثالث ، حيث طالبت هذه المؤسسات بأن تتخذ دول العالم الثالث اجراءات هيكلية من شأنها التأثير على اقتصادياتها بما يخدم أهداف تلك المؤسسات ، ومع تعاظم مشكلة البطالة والتضخم واتساع الفروق الطبقة وتدهور مستويات المعيشة لمعظم دول العالم الثالث بصفة عامة فى مطلع الثمانينيات ، روجت المؤسسات المالية الدولية لوجهة نظر مؤداها أن السبيل أمام هذه الدول لسد فجوة مواردها المحلية ليس القروض الخارجية ، وإنما الاستثمارات الاجنبية الخاصة وهو ما يطلق عليه صندوق النقد الدولى والبنك الدولى مصطلح برامج التثبيت والتكيف الهيكلى^(١)

فى واقع الأمر أن اهتمامنا بقضية العدالة ينبع أساسا من أن كل التيارات الفكرية (السلفية ، الليبرالية ، الاشتراكية) تناولت قضية العدالة الاجتماعية من منظورات مختلفة لأنها شديدة الارتباط بقضية الديمقراطية، ونحاول من خلال هذه القضية فهم موقف التيارات الفكرية المختلفة من هذه القضية ، وطبيعة المؤشرات التى اعتمد عليها كل تيار فى تحديده لمفهوم العدالة الاجتماعية مثل (مؤشرات الصحة ، التعليم ، الدخل ، الثروة ، الوضع الطبقي والتفاوت الطبقي ، توزيع فرص الحياة المختلفة) وكيف أحتلت قضية العدالة الاجتماعية مكانة محورية فى بعض الفترات وارتبطت بتوجهات وسياسات الدولة؟ ومالفئات الاجتماعية التى استفادت فى مرحلة وأخفقت فى مرحلة أخرى طبقا لتوجهات الدولة السياسية والأيدىولوجية؟ وما الوزن النسبى لهذه القضية بالمقارنة بالقضايا الأخرى؟ ثم محاولة فهم هذه القضية الآن فى ضوء التحولات التى طرأت على النظام العالمى الجديد وتحول الاقتصاد المصرى نحو الخصخصة ، وما هو الوزن النسبى الذى

(١) السيد الحسينى ، برامج التثبيت والتكيف الهيكلى من منظور اجتماعى رؤية عن العالم الثالث البعد الاجتماعى فى سياسات التنمية ، المؤتمر العلمى السابع ، كلية الخدمة الاجتماعية الفيوم ١١ - ١٣ مايو ١٩٩٤ ، ص ٣ .

تمثله قضية العدالة الاجتماعية؟ وهل ثمة برنامج محدد تتبناه هذه التيارات الفكرية من جهة والحكومة المصرية من جهة أخرى لتقليل الفوارق الطبقيّة على كل المستويات الى غير ذلك من هذه القضايا ، ودور المجتمع المدني في ذلك وكذلك موقف النظام العالمى من العدالة الاجتماعية وقضية حقوق الإنسان . ونختتم هذا الفصل بمناقشة ختامية نتعرف من خلالها على موقف التيارات الفكرية من الدولة وسياستها حول قضية العدالة الاجتماعية وما أدى ذلك الى مواقف أصطدام بين المثقفين بمختلف توجهاتهم والسلطة السياسية بمختلف توجهاتها وسياستها.

ماذا قال المثقفون بمختلف توجهاتهم حول قضية العدالة وماهى السبل الحقيقية التى يراها المثقفون لحل هذه الإشكالية ؟

أولاً : حول مفهوم العدالة الاجتماعية :موقف التيارات الفكرية المختلفة

١- التيار الماركسى :

تعددت الآراء حول مفهوم العدالة الاجتماعية وأبعادها المختلفة داخل التيار الماركسى ورغم تعددها وأختلافها فأنها تشير الى غياب العدالة الاجتماعية فى المجتمع المصرى . وحول مفهومها وأبعادها يمكننا عرض ذلك من خلال أستعراض دراسات الحالات : حيث أشارت الحالة رقم (٣) " أن العدالة هى أن يكون هناك مجتمع عادل تتوزع فيه خبرات هذا المجتمع توزيع متوازن عادل بحيث لا يحرم الاغلبية ولا تستأثر الأقلية ، يعنى أن يكون عندنا مجتمع أنسانى ، مجتمع عادل مفهوش طبقات محرومة من كل شيء وطبقات تأخذ كل شيء ده مش عدل وده مجتمع عاجز ، لأنه ببساطه المجتمع المتكافىء هو المجتمع المنتج ، والمجتمع الغير عادل مجتمع خطير لأنك عندك جيش من الفقراء حتما سيفعل شيء فى لحظة غليان معينه ، يعنى باختصار العدالة هى الكفاية والعدل يعنى أنك تخلق مجتمع متوازن منتج ويوزع الدخل على كل واحد حسب جهده وحسب مايساهم فى المجتمع وللأسف عندنا مظاهر ضد العدالة وضد الأنسانية منها أن فى

ناس مش عارف جايبين ثرواتهم منين ، فى كل بلاد العالم عندهم خرائط بالثروة ومعروف كل واحد بيملك إيه وازاى إلا عندنا فكل الاحصائيات الخاصة بالمال مدفونه ، وبعدين تلاقى الاغلبية محرومه وده سوف يهدد الأقلية ، يعنى نحن نبحت عن مجتمع قوى ومتوازن" (*)

وفى نفس السياق تشير الحالة رقم (٢) " إلى أن هناك نظريات كثيرة طرحت حول العدالة منها أن العدالة هى الاشتراكية وبعدين ثبت أن العدالة لن تتحقق بدون تنمية لأنها مش مساواه بس لكن أيضا فى قضية تنمية ، والعدالة الحقيقية لن تتحقق بدون تنمية شاملة وهذه معضله يعنى لا عداله بدون تنمية وكيف تتحقق التنمية مع استمرار اللاعدالة يعنى فى حلقه مفرغه ، ولكن المفهوم المتاح بعد التجارب اللى شفناها أنها تكافؤ فرص مش عداله بمعنى لايهدر حقك فى أن نقطه البداية تكون واحدة ، يعنى مش واحد يأخذ أمتيازات معينة على حساب غيره ، مجرد محاولة فى سبيل إعطاء فرص متكافئة وإلا مفيش عدالة . لذلك سماها عبد الناصر الكفاية والعدل وده فى رأى تعبير صحيح لأنه يعنى تكافؤ الفرص" (*)

بينما يتسع المفهوم تدريجيا عند الحالة رقم (١) حيث يشر الي " أن العدالة الاجتماعية فى النظام الرأسمالى موجوده بقدر ، لأنه النظام الرأسمالى مايمشيش بدون عدالة اجتماعية ، وكذلك يمكن تحقيق العدالة فى المجتمع الرأسمالى وخاصة لأن الاغنياء والفقراء مستفيدين من العدالة الاجتماعية فالاجور تزيد والعلاج المجانى يزيد وده يزود الإنتاج والارباح للرأسمالى يعنى الكيكة الكل بياكل منها . أما البعد الاجتماعى عندنا فثلث الشعب المصرى عايش تحت خط الفقر ، فكيف يمكن عمل فائض اقتصادى وتزود الإنتاج والناس عايشه فى الجهل والفقر والمرض ، إذن العدالة ضرورة للتنمية الشاملة ، فاذا أراد مجتمع أن ينمى يجب أن ينشأ أجيال سليمة البنية كاملة الغذاء ، كاملة النمو العقلى ، كاملة النمو التعليمى ،

(*) الحالة رقم (٣) م-ع

(*) الحالة رقم (٢) م-١

حتى العامل نفسه علشان يشتغل الآن يجب أن يكون متعلم ومتعلم جدا فالتقدم التكنولوجى اللى أحنا بنتكلم عنه علشان لازم توصله لازم تخلق حسب رأى (أنجلز) عامل المستقبل مهندس تنفيذ فيجب أن يكون عندنا طبقة عاملة متعلمة فالشباب الحالى لا يصنع تنمية ببساطه لأن كل فرد فى المجتمع مدين بدين خارجى ب ٥٠٠٠ آلاف جنيه حسب أرقام ١٩٩٤ لأن الدين ٢٦٥ مليون جنيه مصرى ولو قسمت هذا الرقم على ٦٠ مليون يطلع هذا الدين . ده غير أن الاجيال الحالية ناقصه نمو عقلى وفكرى فكيف نصنع تنمية من خلال هذا الشباب وهذا إذا لم يحدث سيقل الإنتاج وتتعدم التنمية ويصبح البشر عبء عليها ومعوق من معوقاتها ، وللأسف نحن كبلاد فقير لانملك إلا القوى البشرية التى يجب أن نهتم بها من حيث الصحة والتعليم والمهارات والمعارف والعلم ، إذا لم يحدث هذا فى كل المستويات فلن تجد حاجة تحمى مصر من المصير السيئ" (*)

وتقترب الحالة رقم (٦) من هذا المفهوم حيث تشير " الى أن العدالة هى الحد الأدنى من الإنسانية فالعدالة يجب أن تسود المجتمع كله وبقوه بمعنى أننا مجتمع فقير وموارده محدودة فلازم تكفل الناس يجب أن الإنسان يجد المسكن والعمل والتعليم وأمكانية تفتح الموهبة اذا كانت موجودة وصعودها يعنى العدالة الاجتماعية كما أفهمها ، طبقت بقى تحت إسم الاشتراكية الراسمالية، الإسلام تحت أسم أى شيء مش مهم" (*)

بينما تختلف الحالة رقم (٧) حيث تشير الى " أن العدل الاجتماعى أننى اخذ من كل واحد على قدر ما يقدمه من عمل وأعطى على قدر مايتاح ، طبعا ده كلام أنا لما أقوله دلوقتى أنا باخجل من نفسى لأنه كل شيء أبحر بعيدا وتجاوزنا و أنا بقول كده لأنه لما قامت الثورة كتب طه حسين فى مقدمة (المعذبون فى الارض) قال الى الذين لا يجدون ماينفقون والذين يجدون ماينفقون " . النهارده أمسك صفحه

(*) الحالة رقم (١) ا.ع.

(*) الحالة رقم (٦) ح.غ

الحوادث في أى جريدة ستجد من يموت من كثرة الأكل ومن يموت من عدم وجود الأكل ، ليس هناك عدالة مادامت هناك أمريكا اللي قضت على الحلم الاشتراكي والقطاع العام فسوف تتحقق العدالة عندما تنتهى أمريكا" (٦)

وفي نفس السياق تشير الحالة رقم (٨) "طبعاً أنا الآن لا أستطيع أن أنكر أن العالم أ تغير الآن في أنهيار في المعسكر الاشتراكي وأنهيار النموذج اللي عمله فأنا بعد هذا الأنهار لم يكن عندي مسلمات وتوابث لشكل العدالة الاجتماعية ، كأن عندي قبل ذلك لأنى كنت بقول أن الاشتراكية هي الحل أما الآن ما عنديش حل ، لكن أتصور أنه لما يبقى في عدالة اجتماعية تسمح للناس بحق العمل وبحق العلاج والتعليم في ظروف فيها نسبة عالية من التكافؤ سواء كان ده ليبرالى إسلامي ، اشتراكي مش مهم اليا فطه ، أنا بقول أن الوصول لهذا الوضع اللي هو يكفل للناس حق المعارضة ، حق الحرية ، حق الرفض لظروف ظالمة على نقل تعسفى على فصل ، فكل ده مرهون بالأوضاع الديمقراطية في تصوري فالديموقراطية ستؤدى على المدى الطويل الى خلق مناخ اجتماعي حقيقى وهذا نوع من العدالة الاجتماعية تكفله الديمقراطية باى نموذج سواء كان ليبرالى ، إسلامي ، اشتراكي" (٧)

٢ - التيار الليبرالى :

أنفق أصحاب هذا التيار حول مفهوم العدالة حيث أشارت الحالة رقم (١٠) " الى أن العدالة مرتبطة بمنظومة متكاملة هي منظومة متكاملة هي منظومة الحريات فأعطينى الحرية السياسية والديموقراطية لكل أحكم نفسى بنفسى من أصغر مؤسسه الى مؤسسه الرئاسة فأن تحقيق العدالة السياسية وهي جوهرية في ذلك يؤدى حتما الى تحقيق صلب العمل الاجتماعى ، فالديموقراطية هي بؤرة العدالة ، لأنه لدينا في قوانيننا مبادئ طبقية شديدة لابد من أزالتها حتى تحقق قدر من العدالة عدالة السوق الحرة في التنافس الحر ، تنافس العمل والانتاج من يعمل أكثر يربح أكثر

(٦) الحالة رقم (٧) ي.ق

(٧) الحالة رقم (٨) ن.ا

وأثبتت ذلك العدالة الرأسمالية بتحولاتها الكثيرة وأنها أنجح من العدالة الغبية البليدة التى تصورتها النظم الاشتراكية ، ففى كل المجتمعات الرأسمالية المنفتحة حد أدنى من الخدمات الإنسانية لابد أن يتوفر لكل مواطن التعليم حتى المرحلة الأساسية ، الرعاية الصحية ، الرعاية الاجتماعية ، مساعدة البطالة ، احترام الإنسان ، فإذا ضمنا للمواطن المصرى هذا القدر بدون أى دعاوى اشتراكية أو أيديولوجية يبقى حققنا الضرورى من تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية^(٩)

وحول نفس المعنى تشير الحالة رقم (٩) " أن الليبرالية بطبيعتها والحرية الاقتصادية بتحل مشاكل العدل لأنه الديموقراطية بتعمل حرية والحرية بتعمل تنمية وبتعمل تنشيط للدوافع الفردية ، لأنه لو أنا من حقى عمل مشروع وأنميهِ ويبقى فى قوانين تسمح بهذه المشاريع وظروف تساعد على هذا معنى ذلك أن الطموح سوف ينمو والمشروعات سوف تنمو ، وتنمية المشروعات وعملها لايمكن أن يتم بدون الآخرين ومعنى أننى سأعتمد على الآخرين فأننى سأعتمد عليهم نظير أننى سأعطيه أجور وعندما نعطى أجور للعامة يصبح لهم حقوق ويطالبوا بها وبما أن النظام الليبرالى يسمح لصاحب المشروع بأنه بالحرية الاقتصادية يبنى ثمار عمله فهو أيضا يسمح للعمال بأن ينظموا أنفسهم فى أحزاب ونقابات ويصبح من حقهم الامتناع عن العمل كأحزاب ، إذن عن طريق هذا الجدل اللى بين الاطراف المتعددة صاحب العمل والعمال والمستهلكين والمنتجين يحصل نوع من العدالة الاجتماعية^(١٠)

بينما تشير الحالة رقم (١١) " أن العدالة هى العدالة الأنسانية فى رأى وليست العدالة التى من أجلها قتلت الحريات وتأخرت قضية الديمقراطية وليست هى العدالة التى أخضعنا لأيديولوجيات قمعية . العدالة الاجتماعية هى الحوار بين رجال الأعمال والعمال هى الأحزاب التى تشارك فى كل القرارات هى نظام تأمين

^(٩) الحالة رقم (٨) ج.١

^(١٠) أنظر الحالة رقم (٩) ج.١

للنقابات هي التي تعطي للناس الحق في المطالبة بتعديل مسار القانون . والعدالة هي أن نبدأ جميعا على خط سباق واحد ثم بعد ذلك نفترق ببساطه اعطني حريتي ولا تضعني في قوالب جامدة اتحرك بقرارات ومنح فوقيه" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٥) " الى أن العدالة هي نوع من توزيع الدخل القومي للوطن بصورة متناسبة مع احتياجاته الفعلية ، فإذا كان الوطن محتاج ما أروحش أبني مبانى كمالية أو أسكان كما لى أو مدن ترفيهيه وأعمل أهدار للثروة اللى هي من حق الناس يعنى يجب أن يكون هناك توزيع للدخل يسمح بعدم التحيز لأى الفئات الاجتماعيه على حساب الفئات الأخرى وبذلك فدور الدولة أن توجه هذا الدخل بشكل يسمح باستفادة كل الفئات الاجتماعيه لأن العدالة هي عدم المساس بحقوق الناس بمختلف شرائحهم" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٢) " الى أن العدالة في تصورى هي أن تعمل سياسيات الدولة في صالح الأغلبية بحيث تجد كل الشرائح الغير قادرة حقها في التعليم في الصحة في المسكن في الغذاء فيجب أن توجه سياسيات الدولة لصالح المجموع حتى ولو أضر هذا بالأقلية . ولكن ده لايتسنى في تصورى في ظل غياب الاحزاب في ظل غياب القيادات الجماهيرية ، وأنا أعتقد أن هذه القضية ستظل تطرح نفسها ، وأعتقد الدولة بتحاول لسبب بسيط لأن غياب العدالة يهدد الاستقرار السياسى وأعتقد أن اللحظة التى نعيشها ليست لحظة مؤبدة فهناك جديد في كل يوم" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٣) " العدالة في تصورى هي أقامه نظام يعرف كيف يحافظ على بقائه فهي نظام تدعمه أنظمه أخرى ، نظام فكرى وثقافى واقتصادى بحيث تكون مسئولية المجموع عن الفرد والفرد عن المجموع والقادر

(*) أنظر الحالة رقم (١١) ص.ق

(*) أنظر الحالة رقم (١٥) ب.ط

(*) أنظر الحالة رقم (١٢) ر.ع

على من لا يقدر من أن يجعله يقدر، وأنا أتصور أن العدالة فكرة بسيطة جدا ولكن التطبيق هو الشيء الصعب لكنها في أبسط معانيها هي اعمال آليات البعد الاجتماعي. لكن ما أؤمن به وأؤكد عليه أن الديمقراطية ليست منحة وإنما نظام يراعى الإبتكاث ثروات طبقه ولا تجفف ينابيع الكسب على طبقات أخرى ، العدالة تعنى فى تصورى أن لا يصاب أنسان بالتخمة ويصاب أنسان آخر بالجفاف ببساطه شديدة وهذا يستلزم الاتساق بين الفكر والتطبيق أو الممارسة" (*)

٣- التيار الإسلامى:

يشير أصحاب هذا التيار الى أن قضية العدالة الاجتماعية من القضايا التى لا يثار حولها اختلاف بين التيارات الفكرية المختلفة بمعنى أنه لا يختلف أحد على قيمه العدالة ، ولكن هذا التيار يتصور أن الخلاف حول وسائل بلوغ هذه القيمة ، حيث تشير الحالة رقم (٦١) " إلى أن العدل عندى يعنى المشاركة وعدم احتكار الثروة فى المال والحكم معا وبالتالي لا يمكن أن نفترض أن التوزيع سيكون عادل فى ظل غياب المشاركة السياسية وإذا أردنا أن نحدد شكل العدالة فده من خلال سؤال المجتمع لصالح من؟ الفقراء أم الاغنياء ، هل نضحى بالأغنياء وما هى موازين ذلك ، فالتصور الإسلامى بيقول أن للفقراء حق فى مال الأغنياء وهذا الحق يعبر عنه بوسائل مختلفه فالزكاة جزء من هذا الحق ، وده لن يأتى إلا بالمشاركة وكأن عندنا فكره الاوقاف التى كانت تقوم أساسا على المشاركة وبالتالي حتى تكون هناك عدالة لابد من عوده الوقف مرة أخرى ليمارس دوره فى المجتمع ، فالعدالة إذن لها أدوات تحققها كقيمته متفق عليها . ورغم أن التيار الإسلامى يرى القيمة لكنه لم يتح له أن يبلور الأساليب الى يحقق بها هذه القيمة (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٧) " أن العدالة أرتبطت بالإسلام لأن الإسلام له موقف محدد من قضية الثروه والمال ، فالملكه الحقيقيه لله سبحانه وتعالى والناس

(*) الحالة رقم (١٣) ا.خ

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ

مستخلفون وبالتالي التصرف فى المال محكوم بأسس معينه والنظرية الوحيدة التى تعبر عن الملكيه الجماعيه ملكيه الأمة ، هى نظريه الاستخلاف بمعنى أن للحيازة شروط وللأنفاق شروط وللاستثمار شروط " كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى " . ويعنى ده قانون من القوانين بمعنى أن المال عندما يستثمر مراعىا الشروط الإسلامية بالفعل ممكن يحقق نسبه من العدالة لأنه فى ظل الإسلام كانت هناك مؤسسات الوقف التى حفظت قدر من العدل وايضا عملت على بناء الحضارة الإسلامية ، وبودى أن قضيه العدالة تاخذ أبعاد أكبر فى الطرح الإسلامى لأنه النهاردة ببساطه الليبراليين متخليين عن هذه القضية ، والماركسيين النهاردة التحقوا بصندوق النقد الدولى ، أما الإسلام فى الدولة الإسلامية بيطبق العدل أولاً، والله من أسمائه العدل وليس من أسمائه العقوبه فالإسلام يبدأ بأقامه العدل والإسلام جه بنص قرآنى " يضع عنهم اسرهم والاغلال التى كانت عليهم " ، يعنى هو تحطيم للقيود"(*)

بينما تشير الحالة رقم (١٨) ، (١٩) " إلى أن العدالة الاجتماعية تعنى وجود فرص متكافئه للناس على المستوى السياسى المشاركه وعلى المستوى الاجتماعى كحق طبيعى كمواطن فى هذا المجتمع ، فالفقير فى مصر محروم من الفرصة ، فالمطلوب هو تكافؤ الفرص عن طريق القناعه والتوزيع العادل والمعقول ، فعلى الدولة أن تقوم بهذا الدور رغم وجود من يهدم فكره العدالة الاجتماعية ، وبالتالي فأن البحث عن العدالة يجب أن يكون فى خصوصيتنا التى هى الإسلام ، لأن الأصول الإسلامية هى التى شكلت القيم والأعراف والقوانين وطريقه حكمنا على الأمور لأن أى عدالة بمفهوم غير المفهوم الإسلامى ستصبح تبعية ، لأننا ببساطه نبحث عن مفهوم العدالة التى تقوم بعمل نقله أقتصادية لكل أفراد المجتمع" (*)

(*) الحالة رقم (١٧) ع.م

(*) الحالة رقم (١٨) ع.ح

وتؤكد الحالة رقم (٢٠) " أن العدالة الاجتماعية لابد أن تأتي من وجهه النظر الإسلامية ، وذلك لأن الإسلام ديانته ناضجة ولها رؤيه ناضجة للكون تعلم أن المساواة الكاملة بين البشر مستحيله وغير مرغوب فيها ، فيبقى النظام الإسلامى هو المحاولة لأقامة العدل فى الارض عن طريق أتاحه أماكنه لكل البشر اللى عندهم أماكنات هذا لايعدى المساواة الكاملة اللى يتدعو لها بعض الأيديولوجيات الطوباوية ، يعنى أننا باستمرار الامكانيه موجوده ومحاولة أن الناس يشاركوا باستمرار فى تخفيف العبء عن الآخرين عن طريق الاوقاف عن طريق الزكاة(*)

ثانياً : موقف التيارات الفكرية من قضية العدالة الاجتماعية من

(١٩٥٢ ١٩٧٠)

١- التيار الماركسى :

ثمة اتفاقاً عاماً بين المثقفين الذين ينتمون للتيار الماركسى على أن العدالة الاجتماعية كقضية مجتمعية كانت تمثل محورا لاهتمام النظام السياسى من (١٩٥٢ ١٩٧٠)، فقد عبرت الحالة رقم (١) عن ذلك بقوله " أن العدالة الاجتماعية من (١٩٥٢ ١٩٧٠) مصر الناصرية نجحت بكفاءة نادرة فى حل الإشكالية ولكن غياب الديموقراطية قضى على التنمية والتكامل ، فالذى حصل أن البنك الدولى نفسه شهد على أن فتره الستينيات شهدت معدلات تنميه عالية جدا ولكن العبء كان ثقیل على الدولة لظروف خارجية وداخليه ، والدليل على العدالة ووجودها أنظر فى الفئات العمالية والفلاحين أفقر فقراء مصر ستجد العدالة من مجانيه التعليم والحراك الاجتماعى والسكن والعلاج" (*)

وتشير الحالة رقم (٥) " أنا أعتقد أن الدولة المصريه فى ١٩٥٢ كانت ملتزمة بكفاله حد أدنى من عموم الناس وكان السبب فى ذلك أن الدولة المصريه كانت مركزية والسبب الثانى أن ده الوسيلة الوحيدة على استقرار الحكم ، يعنى أى

(*) الحالة رقم (١٩) س-ع

(*) الحالة رقم (١) ا-ع

حاكم إذا ما كنش هايراضى الناس ها يتعرض الحكم لعدم الاستقرار وده كان واضح فى سياسيات الدوله منذ (١٩٥٢-١٩٧٠) ، فالفترة الناصريه فعلا شهدت عدالة حقيقيه ولكنها كانت على المستوى الاجتماعى وليس على المستوى السياسى ولهذا السبب قضى على أنجازاتها بمجرد ما أنتهت" (*)

وتشير الحالة رقم (٢) " أنا عايز أقول أن الفوارق الطبقيه قلت شويه فى الستينيات لأنها فترة بذل فيها مجهود لتحقيق نوع من العدالة والحقيقه الفترة الناصريه شهدت محاولة رغم كل قصورها السياسى لكن على الأقل كانت العدالة هم أجماعى وقضيه أساسية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٣) " إلى أن فترة الستينيات وتوجهات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الفترة الناصريه كانت لصالح العدالة الاجتماعية ، كان هناك توزيع عادل حقيقى لأن المجتمع فى الستينيات كان مجتمع منتج وبالتالي كان يوزع الدخل على كل إنسان حسب جهده وحسب مايساهم فى المجتمع ، ففكره المجتمع المتكافىء تحققت فى الستينيات ، فعلى مستوى الإنتاج شوف مشروعات عبد الناصر وشوف الناس اللى أتعلمت أد ايه ، شوف الناس اللى أنتقلت من الفقر المدقع الى الطبقات الوسطى . أجيال كثيره لولا عدالة الستينيات والثورة كأن زمانهم أميين حتى هذه اللحظة" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٨) "طبعاً لأنستطيع أن ننكر أن الخمسينيات والستينيات نموذج للعدالة بس نموذج أبن مرحلته وكان فى مدوطنى وتحررى . فالعدالة فعلا تحققت بقدر كبير فى الستينيات وخاصة مع إجراءات الثورة المختلفه والتى خدمت بالاساس الطبقات المعدمه من فلاحين وعمال وأيضا الطبقة الوسطى المصريه بشكل خاص" (*)

(*) الحالة رقم (٥) ص.ع

(*) الحالة رقم (٢) م.ا

(*) الحالة رقم (٣) م.ع

(*) الحالة رقم (٨) ن.ا

وتؤكد الحالة رقم (٦) "أن العدالة الاجتماعية في الستينيات تحققت فعلا لأن الدولة كانت قوية فكأن هناك أمل دائم للفقراء في أن يحققوا احتياجاتهم الأساسية كبشر ومواطنين في هذا المجتمع من المسكن والمأكل والغذاء والصحة والتعليم ، وكفاهه أجيال كثيرة جدا متعلمه كانت أفراز الفترة الناصرية رغم سلبياتها . إلا أنه رغم ذلك كأن المجتمع وقتها يكفل الناس فعلا على الاقل الحد الأدنى من الإنسانية" (*)

٢- التيار الليبرالى

أنفق اصحاب هذا التيار على هدم فكرة العدالة بالمفهوم الاشتراكي أوحثى الإسلامى ، وأتفقوا أيضا على أن التجربة الناصرية تجربة عرجاء متخلفة على كل المستويات السياسى ، الاقتصادى ، الثقافى ، ممبررات ذلك ؟، يمكن أيضاة فى نص الحالات . حيث أشارت الحالة رقم (٩) " مادامت غابت الحرية الاقتصادية غابت العدالة والأشتراكى لم تسمح بهذه الحرية ولا الملكيه الفردية .، والثورة للأسف كانت محركه للغرائز وهى الكراهيه والاستبداد والتأثر من طبقات قديمه ، وكل اللى عملته الثورة جعلت الطبقات الفقيره تستفحل وتستبد برأيها بحيث حدث عدم تكامل طبيعى بين خبره الأمة وبين قواها الماديه ، يعنى خبراتها العقلية وقواها الماديه ، فلم تحدث الثورة التوازن بين الطبقة المفكرة والطبقة العامله واللى حدث هو استبداد الطبقة العامله . مما جعل المجتمع يضمم ويموت وده اللى حصل فى الستينيات فى الفترة الناصرية أن الفئات الفقيرة أستبدت بالسلطه فكأنت النتيجة الاساسية لذلك أن الحضارة تراجعت" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٠) " أنا أشرت سابقا أن العدالة هى عداله السوق الحره فى التنافس الحر من ده بيحصل النشاط الاقتصادى الفعال وطبيعى جدا بعد ذلك أن يصبح هناك تنافس العمل والأنتاج ، من يعمل أكثر يربح أكثر ويستمتع

(*) الحلة رقم (٦) ج.غ

(*) الحالة رقم (٩) ا.ح

أكثر واتفقنا أن الرأسمالية بتحولاتها الكبيرة نجحت كثيرا أفضل مما كنا فيه من عداله غيبه بليدة تصورها النظام الاشتراكي في الستينيات ، فلذلك كانت العدالة في الستينيات واللى كان بيتشوق بها البعض حلم ووهم كبير بدليل أنهيار هذا النظام بتحولات السبعينيات" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١١) وتؤكد " بأن عدالة الستينيات كانت عدالة لا إنسانيه. فكان عبد الناصر يتحدث عن العدالة الرقمية وليس العدالة الإنسانية ، وما فعله عبد الناصر من حركة طبقية وأمتيازات نسبية للعمال والفلاحين من أجل الحفاظ على استقرار نظامه لأنه لو ماعملش كده كانت ظهرت أحزاب مضادة ومؤمرات تطيح بالسلطه وتغير برامجه ، لكن كل ما فعله من عدالة أنا بأسميها عدالة متسولين ، لأن العدالة ليست منحه كنا بنسخر أن دستور ٢٣ منحه من الملك ، وكذلك كانت قوانين عبد الناصر الاشتراكية منحة لانتناقشها أو نبدي فيها رأينا علينا السمع والطاعة ، فكانت قوانين وعدالة غير إنسانيه" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٢) " أحتلت قضيه العدالة وزنا في الخمسينيات والستينيات ولكنها حققت جزء من هذه العدالة وهو فتح الباب والمجال أمام الطبقات الشعبيه ويصفه خاصه الطبقة الوسطى ، لكن العدالة كنظام متكامل لا أعتقد أنها حدثت بشكل فعال بسبب أنه لما مات عبد الناصر كان هناك عدد كبير قوى في مصر من الفقراء والمعدمين والجوعانين والحفاه ، وأنا بشكل موضوعي أيضا لا أنكر ما أنتجه النظام في تلك الفترة بشكل كبير" (*)

وتشير الحالة رقم (١٥) " فترة الستينيات والنظام الناصري حاولت عمل عدالة اجتماعيه حقيقيه لكنها للأسف تحيزت لبعض الفئات الاجتماعيه على حساب فئات أخرى وبالتالي في فئات استفادت وفئات لم تستفد . وإذا كان مفهوم العدالة

(*) الحالة رقم (١٠) ص.ف

(*) الحالة رقم (١١) ص.ف

(*) الحالة رقم (١٢) ر.ع

لدينا هو التوزيع العادل للثروة فده معناه أن ماتحقق هو سياسيات فى اتجاه خدمة فئات معينه وليست عدالة اجتماعيه بالمفهوم نفسه" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٤) بشئ من التفصيل " رغم ما طرحه عبد الناصر من أفكار وشعارات حول التجريه كأن عبارة عن منح والمجتمع القائم على المنحه مرفوض ، وفشل تجربته عبد الناصر يعود الى أن الحراك الاجتماعى الذى أحدثه لم يحميه ويدعمه قيمه وفكر ودعم ثقافى ، رغم أن حلم عبد الناصر عن التحول الاقتصادى لهمايه الطبقات كأن جميل جدا من عبد الناصر لكن هل توفر البعد الثقافى ليؤمن بده ويحمى مكاسبه ، يعنى النهاردة مأنقدرش ننكر قيمه القطاع العام ولا القلاع الصناعيه فى الفترة الناصرية وأما نتسأل كيف ترك صاحب هذا الملك قلعتة تتهاوى وتصبح خاسرة وأيضا كيف تركنا القيادات السارقه والناهبه على رأس هذه الأنظمه ، يعنى عايز أقول أن فكره عبد الناصر العظيمه تأكلت من الداخل ، فلا أحد ينكر أن الفلاح كأن عبد عند الاقطاعى لكن ماذا جرى للأرض ماذا جرى للأنتاج ؟، فكانت كل التحولات بدون دعم ثقافى ، فإنه لايكفى أن أطبق فكره جيدة على أن أوفر عوامل قوتها و حمايتها ، ويعبر عن ده أن هناك الآلاف من القضايا تطالب بحقوقها المنزوعة فى الخمسينيات وفى ناس فعلا أخذت اراضيها فعلا وده من حقهم ، لأن المفروض كان النظام يدعم الأصحاب الشرعيين للأراضى لكن للأسف ولى عليهم من يستغلهم ، هذا غير مافعلت القوانين الاشتراكيه من فكرة تفتيت الملكيه ، التى كنت أتصور أن النظام كان المفروض يوزع الأراضى بنظام تعاونى ويعمل اتحادات تجعل فكرة المساحات الكبيرة كما هى من خلال إدارة من الملاك من أصحابها الشرعيين ، لكن أستطيع أن أقول أن مافعله عبد الناصر لا يخرج عن أحد صمامات الأمن السياسى" (*)

(*) الحالة رقم (١٥) ب.ط

(*) الحالة رقم (١٤) س.ف

٣- التيار الإسلامى

أختلف أصحاب هذا التيار حول فكره العدالة فى الستينيات ولكنهم اتفقوا على غياب المنظومة الإسلامية فى هذه الفترة ومدى تأثير فكرة العدالة وتطبيقها بهذه المنظومة . فقد أشارت الحالة رقم (١٩) " أن الاشتراكية فى فترة الستينيات عملت عدالة اجتماعيه وحراك اجتماعى كنا فى حاجة ماسة إليها لكنها كانت عدالة اجتماعيه وليست ديموقراطية اجتماعية ، وده كأن أحد عيو بها فى أنها تحولت الى منحه لأن الديموقراطية الاجتماعية هى حرية الطبقات فى أن تنمو وتختار وتتحول الى طبقات أعلى لكن هذا لا يمنع أن ما حدث فى الستينيات كأن أنجاز اشتراكى حقيقى بغض النظر عن عيوب الفترة الأخرى وتعد إنجازات العدالة هى الحسنه الوحيدة فى المجال الاجتماعى لفترة الستينيات لكنها كانت مرحلة" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٧) " مشكله العدالة فى فترة الستينيات كانت فيما يتعلق بالثروات الأساسية فكونها ملك للأمة مش بالضرورة أنها تبقى مؤمنة وده يجعلنى أقول لك أن النظام الوحيد اللى يحقق ده الأوقاف وخاصة فى جزئيه الملكيه العامة ، وكانت المشكله أيضا هى ربط المادية بالاشتراكية ، والاشتركية المصرية كانت هى الأقرب للإسلام لو لم ترتبط بالمادية أو الألحاد وكان هاتبقى العدالة حقيقية وصحيحة ذى مأنربط أيضا بربط خاطئ ما بين العلمانية والديمقراطية ، لكن هذا لا يمنع أنه كانت هناك محاولات إيجابيه فى مسأله العدالة فى هذه الفترة" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٦) " بالنسبة للستينيات كان فى قدر من العدالة لكن كان مفهومها خاطيء لأنه مش المسأله أننا بنعمل مستشفى ، المسأله هى أن اعطيك أحساس بأنك شريك وبمقدورك أن تفعل شئ وأن العدالة أنت مسئول عن تحقيقها لكن إذا كنت اشعرك بأنى أنا المسئول عن العدالة ديه أعطيها لك ثم أقصيها منك ، هذا كان عيب العدالة فى الستينيات ، بالاضافة أنه كان هناك جمعيات كفاله

(*) الحالة رقم (١٩) س.ع

(*) الحالة رقم (١٧) م.ع

اليتم وجمعيات خيرية كثيرة كلها ضربت وحدث تهميش لدورها وعندما ضربت هذه المؤسسات حصل خلل بميزان العدالة في الستينيات" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) " أن العدالة كانت ظاهرة رغم عدم نضجها لسبب بسيط لأنه ماكانش في سعار أستهلاكى وده عمل نوع من القناعه بأن مايتحصل عليه الفرد كافى جدا للحياه الكريمه وترتب على ده راحة نفسية عند كل الناس ، وكان الناس يتصرفوا بسلوك واحد فى طريقة أستهلاككم وده اللي خلى البعض يشعر بأن هناك عدالة اجتماعيه فى فترة الستينيات وأحنا مش بننكر ده لانه كان هناك سقف على العمليات الاستهلاكيه ، وهنا فى الفترة ديه لعب الدين الرسمى اللى أحنا بنكلم عليه دوره فى تسكين الفقراء على أوضاعهم" (*) .

بينما تشير الحالة رقم (١٨) " أن مرحلة الستينيات كانت أكثر تقدما فى فهم النظام لقضيه العدالة الاجتماعيه وأنشغلت السلطه السياسيه فى هذه المرحله بقضيتين هما الديمقراطيه الاجتماعيه والوحدة الوطنيه وقد تمخض عن قضيه العدالة مجموعه من الحقوق الاجتماعيه حيث التزمت الحكومه تجاه المواطنين كالتأمينات الاجتماعيه والرعايه الصحيه والسكن والتعليم وكان الهدف هو إعادة توزيع الثروه والدخل على أساس تكافؤ الفرص وعدالة التوزيع" (*)

ثالثاً : الانفتاح الاقتصادى وقضيه العدالة الاجتماعيه (١٩٧٤-١٩٩٥) وتحول الاقتصاد المصرى نحو الخصخصة

١- التيار الماركسى :

اتفق معظم أصحاب هذا التيار على أن التحول نحو الانفتاح الاقتصادى كان بدايه الطريق لتغير توجهات الدوله السياسيه والاقتصاديه ومن ثم الاجتماعيه، وكان أيضا بداية الطريق للخصخصة والتكيف الهيكلى فى نهايه الثمانينات وبدايه

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ

(*) الحالة رقم (٢٠) م.ع

(*) الحالة رقم (١٨) ح.ع

التسعينيات مما أدى الى تراجع مفهوم العدالة بالمعنى الاشتراكي التي كانت تأخذ به سياسات الستينيات . ماذا قال المثقفين حول هذه القضية ، تشير الحالة رقم (٨) " أن نظام السبعينيات كان نظاما طفيليا نظام هدم مش بناء ومن صفات هذه التجربة المضاربة بالأراضي والعقارات بشكل طفيلي وهي مستمرة حتى الآن ، مما أدى الى تغير الخريطة الطبقيّة في مصر وبالتالي تراجعت العدالة الاجتماعية بشكل سافر وارتبط ذلك بظهور الظاهرة النفطية والبترو دولار والذي انعكس في تصوري على الانتاج الصحفى والفكرى والثقافى فى ظل غيبة العدالة الاجتماعية حيث ارتبط عدد كبير جدا من النخبة المثقفة فى العمل بالخليج بالتأثير على هذه النخبة من حيث الفكر والثقافة ، مما جعل المثقف أكثر قلقا وحذرا على مستقبله والبحث عن مصادر رزقة بعد تحول المجتمع من مجتمع منتج الى مجتمع استهلاكى ، وقد وصلت درجة التأثير النفطى على المثقفين أن ارتبطت كتابتهم بالرقابة الخليجية ، فاصبح المثقفين المصريين يفكرون بالخليج ودة لعب دور كبير جدا فى أغتراب هذه الفئة المثقفة من المجتمع . وفى فترة الستينيات لم تفرز لنا مثقف مستقل إلا نادرا نتيجة الاستبداد السياسى وفى فترة السبعينيات اغترب المثقف أكثر نتيجة للاستبداد السياسى التابع والفساد والان فى ظل التحولات العالمية والخصخصة أصبحت قضية العدالة غير مدرجة الآن فى سياسة الدولة لأن أى مطالبة بالعدالة الاجتماعية الآن ستقبل بالفشل والاحباط ، وأنا كعضوه فى حزب التجمع باقول أننا وفقا ضد بيع القطاع العام وضد سياسات تحول الدولة نحو الخصخصة لكن فوجئنا أن ده يتطلب منا على الأقل أن نوعى الناس بقضية العدالة وعلشان ده يحصل كان لازم يكون فى مناخ ديمقراطى وهذا غير متصور الآن^(٥) . وفى نفس السياق تشير الحالة رقم (١) " تراجعت العدالة فى السبعينيات وكان السبب اقتصادى فى الأساس ، فقد حدث تحالف بين يمين ثورة يوليو والقيادة السياسية الجديدة والناس اليمين دول قالوا كفاية بقى مكاسب اجتماعية وندور على

(٥) الحالة رقم (٨) ن.١

مصالحننا ورافضين النقشف تماما ، وأنا ساعتها كتبت مقال فى الأهرام حول النقشف وأن النقشف قضية اجتماعية فالفقير متقشف طبيعى ، فالتقشف يخص أصحاب الدخول العالية هو عايز يتقشف يتقشف ، قالوا لا نستلف ونتقشف وكفاية مكاسب اجتماعية ، لكن السادات لم يكتفى بذلك وكان له اتصالات خاصة بعد ١٩٧٤ اكتسب من خلالها شرعية وسيادة ، وبدأ يكشف عن نفسه تماما وضرب الفترة الناصرية تماما بكل منجزاتها وتوجه ناحية الغرب وكان عنده مبدأ ببساطة ان اللى يجاور السعيد يسعد ، وبدأ الاتصال بالامريكان ومستشاريه كانوا كلهم بينقدوا فى السادات هذه المسائل والتوجه للغرب وأنهارت العدالة . والآن للأسف الحكومة اضطرت للخصخصة لسداد الديون السابقة والديون الحالية لكن للأسف لن تسدد الدين ، لاننا للأسف نحن الآن فى مرحلة العودة عن التصنيع والخصخصة مش هاتصنع إلا اللى هايستهلك محليا وهى كارثة بالنسبة للاقتصاد المصرى ، وبعدين أحنا هانبيع ايه فى الخصخصة كلها مصانع متهالكة وقديمة ، فالخصخصة لسداد الديون فقط ويمكن ماتكفيش". (*)

وتشير الحالة رقم (٣) "منذ السبعينيات وحتى هذه اللحظة ونحن نعيش فى مجتمع مريض ومجتمع عاجز عن أن يلبي حقوق الأغلبية حيث خلفت فترة السبعينيات جيش من الفقراء عبر عن نفسه فى أحداث ١٨ ، ١٩ يناير وحتما سيفعل شيئا ما فى لحظة غليان معينة ، ومظاهر عدم العدالة الآن وعدم الانسانية كثيرة أنا شخصا مش عارف الثروات الطائلة اصحابها جابيتها منين احنا البلد الوحيدة اللى ما عندناش خرائط عن الثروة الآن فى مصر ، وعايزين نعرف توزيع الثروة ماشى ازاي ومصادر ها ايه للأسف الدولة مش فاهمة ان لما تسبب الأغلبية هذا بالاضافة الى أن الدولة اغلقت كل أبواب الأمل وده خلق العنف والارهاب فى الفترة الأخيرة ، فالعدالة منذ السبعينيات تراجعت تماما وخلقت لنا شباب مريض يمسك بندقية ليعدم المجتمع ، وهناك فى العالم كله توجه تغيير فالاشتراكية

(*) الحالة رقم (١) ا.ع

والشيوعية فى تصورى تعود وسوف تعود فى كل أنحاء العالم لأن الأنظمة الرأسمالية والخصخصة عندنا مش بتعمل عدالة لكنها تحرم الأغلبية وأصبحت الاشتراكية على مستوى العالم كله مطلباً أساسياً^(*) "

بينما تشير الحالة رقم (٢) " بشكل تنظيرى حول مآزق العدالة الاجتماعية " فمنذ السبعينيات وكان الحل المطروح هل نبدأ بالامتيازات الطبقة لان الحرية متوافرة اكثر لدى المتميز طبقيا من المهدر وضعه طبقيا ، فأنا أبدأ من هذا لكى أخلق آلية نطلق مزيد من المشاركين فى العملية وشيء فى شيء ، أن المتخلفين عن العملية هايفتفوا حتى ولو ده هاياخذ مدة كبيرة وده تفكير الرأسمالية وده المنطق مثلا اللي اعتمد عليه السادات مع العرب بعد الحرب مع اسرائيل عمل سلام وقال العرب بيختلفوا ولا علاقة لنا بهم ، والمشكلة فى هذا المنطق ان المخزون الأساسى فى الكفاءات مش عند أغنى الناس لخلق كيف حقيقى ، فالمعاناه والقلق والحياه الصعبة والاختيارات الصعبة اكثر احتمالا أن تفرز نماذج تستطيع أن تكتسب ثقة الغير ، فهذه الآلية الطبقيه لم تكن هى الأسلوب الأفضل لتجاوز مآزق العدالة منذ السبعينيات وحتى الآن لدرجة أن العدالة أصبحت غير واردة الآن ، وأنا أتصور أن النهاردة فى خصخصة العدالة وخصخصة العدالة معناها أن كل واحد بيشرح ويدخل بمفهوم العدالة اللي يلبي تطلعات خصصته ، فنحن بصدد عملية معقدة جدا فى موضوع العدالة وده أفساد وأهدار للعدالة ، وفكرة العدالة تجرى خصصتها الآن^(*) "

بينما تشير الحالة رقم (٦) " أنه اذا كانت العدالة قد توفرت فى الستينيات الى حد ما إلا انها غابت فى فترة السبعينيات ويمكن غابت لدلوقتى بل غير موجودة اطلاقا مش بس كده ، بل ان الدولة تراجعت وانسحبت وبدأ دور الدولة يتآكل تماما من حيث سياستها الخاصة بفرص الحياه فرغم تكبد الأسرة المصرية الآن

^(*) الحالة رقم (٣) م.ع

^(*) الحالة رقم (٢) م.١

فى تعليم أبنائها إلا أن الشباب الجامعى يعانى من حالة بطالة مستديمة فاصبحت الدولة تركز خدماتها فى فرص الحياة من داخل عصبيااتها ، فالثروة الان تتركز فى أبناء السلطة السياسية والأقارب والعائلة ورابطة الدم ولذلك فأنا أرى أن هناك كارثة موشكة . وأنا أراها رؤى العين ، وأنا دقيق جدا فى كلامى لأن أخطر شيء بالنسبة للشباب فقدان الأمل والاحساس بالظلم لدرجة أن الاحساس بالظلم الاجتماعى النهاردة اصبح قوى جدا جدا وده أرتبط بالعنف والارهاب والتطرف اللى أحنا فيه النهاردة ، لأن الدولة منحازة للأقلية اليوم مش للأغلبية وعن علاقة الخصخصة بالعدالة طبعا انا لا أنفى تأثيرات النظام العالمى علينا لكن هذه التأثيرات العالمية لاتعمل فى المطلق بمعنى أن أنت اللى حد كبير مسئول عن نظامك الداخلى ، لك ظروفك الخاصة ، لكن لما بيكون فى فساد على درجة عالية جدا زى اللى موجودة فى مصر تنشأ حالة من الخنوع والامتثال وهذا هو أخطر ما هو موجود فى رأى ، يعنى البنك الدولى يشترط خصخصة موافقين يشترط الغاء الدعم موافقين فهو يشترط ونحن ننفذ بدون أى مراعاة لظروفنا، والعدالة تحتاج لنظام قوى متماسك" (٥)

بينما تشير الحالة رقم (٥) " أن سياسة السبعينات قامت على فكرة أن وجود رؤس أموال فى البلد ها يؤدى الى نوع من توسيع فرص العمل وتوسيع نطاق العمل بحيث تضمن الدولة الحد الأدنى لكفالة الطبقات الفقيرة والآن تحاول الدولة تطبيق فكرة الخصخصة عن طريق محاولتها مع البنك الدولى لكن أنت طبعا عارف الشروط المتعسفة للبنك الدولى ، لكن التزام الدولة بالعدالة الاجتماعية فى السبعينيات والآن لايقارن بفترة الخمسينيات والستينيات ، والدولة للأسف الآن لاتسمع لآراء خبراء الاقتصاد فى موضوع الإصلاح الاقتصادى ، وأنا فى تصورى أن العدالة غابت لأن الدولة بتطبق سياسة غريبة جدا ، الحكومة تطرح الديمقراطية وتنادى بها وفى نفس اللحظة فى ظل اقتصادى ، وهذا تصور خاطيء

(٥) الحالة رقم (٦) ج.غ

لأنك لو عملت حرية قبل ما بنعمل إصلاح اقتصادى فنحن بنقفز فى فراغ ، فعدم وجود مشوره بشكل كافى فى اتخاذ القرار يؤدى الى أن القرارات الاقتصادية بتكون قرارات غير سليمة وفى نفس الوقت يتهدد حقوق الجماعات السياسية بالإنقراض ، والعدالة لن تتحقق إلا بعمل الإصلاح السياسى مع الإصلاح الاقتصادى حتى يحدث تطور على التوازى" (٩) .

٢ - التيار الليبرالى :-

أتفق أصحاب التيار الليبرالى على أن غياب الرأسمالية الوطنية الحقيقية كان وراء تخلف فترة السبعينيات وكذلك الفترات التى تلتها عن الوفاء بقضية العدالة الاجتماعية ، فقد أشارت الحالة رقم (٩) " فى السبعينيات لم تكن سياستها بهدف التنمية لأنه لا يمكن عمل تنمية فى ظل غياب العدالة الاجتماعية ، وأنا هافترض الآن مثلا ان الخصخصة لن تقدم إلا التنمية على حساب العدل أنا موافق لان من شأن التنمية أنها تحل مشكلة العدالة فيما بعد ، لكن للأسف الشديد أن الخصخصة بتحصل ومفيش تنمية وأنا أسمى الخصخصة نوع من سرقة المال العام ونوع من الأثراء غير المشروع ونوع من الأنانية وتحكم الغرائز الإنسانية وتراجع فكره الأمة وتراجع فكره التضامن الاجتماعى بالمعنى الأصيل بالمعنى القديم مش بالمعنى الاشتراكى ، يعنى المقصود أن تكون الأمة متساندة وكيان واحد ده مش موجود للأسف الشديد حتى فى شكله البدائى ، يعنى أنا شايف أنك ماتقدرش تحل أى مشكلة من المشكلات عن طريق التأمين لانه بقى سمعته سيئة واثبت انه اسلوب فاشل فى تحقيق التنمية والعدالة حتى فى ظل التأمين وتحت جناحه حدثت السرقات وطعنن العدالة وكان الانفتاح الاقتصادى رد فعل لفشل التأمين الى جانب كبير منه وأسوأ ماقى الانفتاح الاقتصادى أن الطبقة البرجوازية القديمة صاحبة الخبرة انتهت واختفت من على الوجود هذه الطبقة مين اللى استأصلها بتوع التأمين ، ولما لاقينا التأمين مش نافع حاولنا نعمل اقتصاد حر لم نجد أماننا إلا اولاد الشوارع الحثالة

(٩) الحالة رقم (٥) ص.ع

والمنادين بتوع العربيات هما دلوقتى الرأسماليين المصريين ، والرأسمالية الوطنية المصرية ، (فرغلى وعبود وطلعت حرب ده رأسمالية اختفت) لأن دول ناس أكابر ومتقفين بيعرفوا شعر ومسرح وسينما ، "وطلعت حرب" كان بيجرى على "شوقي" علشان يأخذ منه (وانما الأمم الأخلاق ما بقيت فأن هم ذهبوا اخلاقهم ذهبوا) علشان يضعها على خشبة المسرح فوق . ده طلعت حرب الرأسمالى ، وبعدين يؤكد ان البنك لازم تكون المعاملة فيه باللغة العربية لأن ده بنك مصر ، مش زى دلوقتى لازم علشان الحاجة الوطنية تمشى لازم تألف حاجة فرنساوى أو إنجليزية أو أمريكية ، اما الرأسمالية الوطنية كانت وجه من وجوه الاستقلال الوطنى ، عايزين تعملوا بنك مصر تعملوا عمارة عربية إسلامية هى دى الرأسمالية ، انما الرأسمالية الحالية رأسمالية طفيلية رثة حثالة الأغنياء أو الأغنياء الحثالة" (*)

وتشير الحالة رقم (١٤) " أن التحول للانفتاح الاقتصادى وأمتدادا لها الخصخصة الآن واقتصاد السوق لا أرفضه كمبدأ للتنمية والتطور والعدالة والحريات الاقتصادية والسياسية، لكن ماحدث كان عبارة عن فوضى حقيقية لدرجة أنه خو ل للبعض أنه مادام يملك فمن حقه أن يشتري الواقع كله ، فما حدث منذ السبعينيات حتى الان هو غياب القوانين الملزمة وبالتالي حدثت الفوضى وبالتالي أيضا أصبحت المكاسب لمن يقدر فغاب حق الاغلبية باستغلال الأقلية وأنا أخشى على مصر القادمة من أن يتصور البعض أو نتحول الى ماكان فى الماضى من أن تكون الملكية لعدد محدود فى غياب الأطر والقوانين، فالأسف فهم الاقتصاد الحر والمفتوح منذ السبعينيات حتى الآن على أنه تحرر فوضى حريات فى المطلق وبالتالي غابت قضية العدالة ، وخرج لنا مانسميه الآن التطرف والعنف والارهاب وده فى تصورى لغياب الحرية السياسية والفقر ، عاملان لايفصلان" (*)

(*) الحالة رقم (٩) ح.١

(*) الحالة رقم (١٤) س.ف

بينما تشير الحالة رقم (١٣) " أن أحداث ١٩،١٨ يناير خير دليل على قدرة هذا الشعب عن التعبير عن ظلمه وغياب العدالة الاجتماعية في هذه الفترة وأمتد هذا الغياب في المرحلة الراهنة بإجراءات السوق الحرة والخصخصة والتحويلات العالمية وفشلت الدولة في مواجهة مشكلاتها الداخلية وخاصة مشكلة العدالة لأنها تمس نبض الشعب المصرى ، ورغم قدره الناس على مواجهة فشل الدولة في تحقيق العدالة منذ السبعينيات إلا أن الشعب وعى هذا وحدث مايسمى بالهجرة للدول النفطية وتغلب الشعب على الأزمة وساعد الحكومة على تحسن الاقتصاد من خلال التحويلات العربية من الخارج ، فكانت هناك دائما طرق ومنافذ للخروج من الأزمة ، لكن الوضع الآن سيء للغاية فالصورة قاتمة تكاد تقودنا لليأس وده الاستقراء المنطقي للواقع الاجتماعى وتستطيع أن تلمس هذا فى دور الجماعات الدينية الآن التى تسعى بشكل مخيف فى السيطرة على هذا الواقع لأنها ببساطة عملت مافشلت فيه الدولة من علاج ومستوصفات وسكن وعمل وزواج .. الخ ، وده حصل فى غياب عنفوان وقدرة الدولة على عمله وهنا أصبحت الناس بين خيارين من يحقق ومن لا يحقق فكانت هذه النتيجة المأساوية التى نعيشها ، ولكننى رغم ذلك أثق فى قدرة الشعب المصرى على مفاجأته ولا أستطيع أن أفقد الايمان بهذا الشعب" (*)

وتؤكد الحالة رقم (١٢) " أن قضية العدالة الاجتماعية تراجعت بشكل لافت للنظر فى السبعينيات وحتى يومنا هذا وده لأنه فى السبعينيات كان مرتبط الانفتاح الاقتصادى بالتبعية السياسية وجزء آخر المشروع الامبريالى فى المنطقة لدرجة أن هناك طبقات تآكلت تماما ومنها الطبقة الوسطى بالاضافة الى أن فترة الانفتاح حولت المجتمع المصرى الى مجتمع استهلاكى بذخى مما أدى الى تعميق الهوة الطبقية بين الطبقات ، وفى ظل الخصخصة فى تراجع كبير جدا من الدولة فى كل مجالات وفرص الحياه ، عندنا قضية الدروس الخصوصية وخصخصة التعليم ،

(*) الحالة رقم (١٢) أ.خ

من خمسين سنة مثلاً كان الطالب الفاشل هو اللى بيروح مدارس خاصة وكانت المدارس الحكومية هي المدارس المحترمة الآن الآية معكوسة ، ففي تراجع لكن حتى هذا التراجع لا يكفي عامة يبدو في اطار مشروع التبعية فاليوم قد تم الرجوع عن مجانية التعليم في صمت وكذلك الصحة واصبحت فرص العمل للمتميز ، فهناك أفقار فعلى للعديد من الطبقات الوسطى والدنيا في ظل الخصخصة وأنا أتصور أن ده بيهدد الصفوة الحاكمة التي ترغب الاحتفاظ بمقعدها فالوضع الحالي بما لا يدع مجال للشك يهدد مصالحها وأستمراريته^(٥)

٣ - التيار الاسلامي :-

يرجع أصحاب هذا التيار تراجع العدالة الاجتماعية منذ السبعينيات إلى تبعيتنا للغرب ودخولنا منظومة الدول الرأسمالية والتحولت العالمية ، حيث تشير الحالة رقم (١٧) "شوف منذ السبعينيات تركنا موروثا الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي مما عمل على انهيار العدالة وأنا أفكر لما أقرأ "جمال الدين الافغانى " واشوف تجربته لماجه يعمل حزب فلقيته جايب قواعد تنظيم كان كاتبها "محمد عبده" لم تكن أوروبا قد وصلت اليها لانه كان شايف تراثا في الحركات والتنظيمات الاجتماعية وللأسف فنحن منذ السبعينيات تركنا موروثا الفكرى المتمثل في الأوقاف التي تم الغائها وللأسف كل الذى يتم اليوم ده قرار أمريكى دولى يفرض علينا ، فانا لازلت أنكر تصريح السفير الأمريكى فى ١٩٧٤ الذى نشر فى مجلة المصور قال أحنا مش هانعطى معونه إلا بعد هيكلة الاقتصاد المصرى مما يعنى أنه لازم مصر ساعتها تبقى قطاع خاص ولازم تفكك الدولة لانك علشان تخترق لازم تفكك الدولة ، وبعدين لما نيجى نتكلم فى الخصخصة ونسمع ان ثلثين المعونة الأمريكية مخصصة للأقباط فى مصر معناها أننا بنلعب اللعبة اللى اتعملت فى لبنان ، بمعنى انه لازم يكون فى أيد الاقباط الاقتصاد ولعبة الخصخصة ده فى تصورى هي اختراق لامن مصر مش بس تأثيرها على قضية

^(٥) الحالة رقم (١٢) ر.ع

العدالة لأده اختراق في كافة المجالات السياسية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والدينية بهدف أسقاط مصر حتى تسقط الأمة العربية ، وبالتالي قضايا كثيرة قتلت منذ السبعينيات القضية القومية ، فكره الأمة العدالة الشورى ، كثير من القضايا تم أختراقها بل وحرقتها" (*)

بينما تؤكد الحالة رقم (١٦) " ان العوامل المسئولة عن تراجع العدالة منذ السبعينيات حتى وقتنا الراهن بالدرجة الأولى غياب الرؤية الاستراتيجية وغياب المشروع الوطنى ، لا يوجد مشروع وطنى أحنا من السبعينيات فى مرحلة اللامشروع ، واللامشروع تعنى أن الحصانة الوطنية مش موجودة بتتعدم عندك الحصانة أحنا مش شايفين فيجى يقولك الأمريكان بيقوللوا أحنا عايزين نعمل خصخصة ، فتدخل المعونة الأمريكية بملايين الدولارات سنويا ويقولوا والله أن الأقباط فى مرحلة بداية الثورة ضربوا اقتصاديا بعد تأمين محلاتهم وأملاكهم وان احنا عايزين نعيد التوازن فى المجتمع المصرى وبالتالي نفتح لهم توكيلات ونصرف نصف المعونات للأقباط هذه القضية تمت وبدأت عندما غاب المشروع الوطنى وغابت الاستراتيجية فتوفرت مجموعة من التغيرات دخلت فيها بقى اصحاب الاموال والمرترقة والمفسدين والقوى الأجنبية لدرجة أن موضوع الخصخصة بقى مضاربة بالأراضى والبنوك والمصانع . يعنى ببساطة كل ده يتم فى صالح فئات معينة بتضرب بأمن ومصلحة المجتمع فى النهاية" (*)

وتشير الحالة رقم (١٩) " منذ السبعينيات ومستقبل الاقتصاد المصرى معتمد اعتماد كلى على القروض والمنح الخارجية اللى بتقرر شروطها البنك الدولى وهيئات المعونة فى الدول المانحة للقروض ومن شأن هذه السياسات أن تضر بالطبقة الوسطى والمعدمة وبالتالي طرح نموذج رأسمالى للعدالة برأسمالية مزيفة وغير وطنية ، فالأسف المستقبل مظلم جدا وسوف يواجه مصر هذا البؤس فى

(*) الحالة رقم (١٧) ع.م

(*) الحالة رقم (١٦) ف.م

ناحية العدالة والخصخصة لأنه عندنا من ٨ إلى ١٢ مليون عامل سوف يفقدوا وظائفهم في الثلاث سنوات القادمة عندنا حاجات من ١٨٠ إلى ٣٨٠ مليار مرشحة للبيع خلال السنة والنصف القادمة ، عندنا اراضي زراعية استصلحت يملكها بضعة عشرات من الناس وهذه الفئة فاسدة تماما ، فنحن داخلين في نفق مفيش حد عارف آخره منين وفين والأجزاء المتبقية من العدالة أنهت تماما ويتم القضاء عليها بتاتا ، مجانية التعليم ، القيم المتوارثة ، الصحة ، الجمعيات التعاونية ، السكن الحكومي.. الخ والخصخصة مسحت كل ده لانك سوف تجد ان كل شيء معقد للغاية وسيحدث تفكك اجتماعي رهيب وتفسخ اجتماعي وللأسف نحن داخلين على نفق مظلم وللأسف ما يحدث في الاقتصاد المصري مهزلة وتدمير وخراب على مصر لان مفيش خصخصة حقيقية زي ما حصل في إنجلترا مثلا أن اعطوا السكك الحديدية لشركات تديرها اللي حصل في مصر غير كده فنحن نبيع الأصول ، شركة مصر للسيارات تباع أصولها من ضمن أصولها ٦ مليون متر أراضي دخلت كردون المدن هذه مش خصخصة ولا استثمار اللي بيباع عبارة عن أرض ، والارض سوف تصبح محل مضاربة . اذن هذه السياسة عبارة عن مضاربة عقارية لبيع الأرض المصرية ومصانع بيبسى كولا مثلا عبارة عن ١٧ مصنع على مستوى الجمهورية وكلها لا يقل المصنع فيها عن ٠٤ ألف متر، وللأسف المصنع الحقيقي على ٢٠٠٠ متر واتباعت بيبسى كولا بـ ٢٨ مليون جنيه وراحت وده ها يحدث في كل مكان ، فياريت هي خصخصة صناعية حقيقية تحضر لنا تكنولوجيا وتقدم وخبره وتطور حضارى ، للأسف هي عبارة عن بيع أراضي في أصول راكدة مما ينعكس على العدالة الاجتماعية فملايين العمال سوف يشردون في الشوارع والمستقبل مظلم للغاية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) " مصر منذ السبعينيات دخلت المنظومة العالمية الى بنسبها دلوقتى الكوكبية ومايتبع من سياسات مثل الخصخصة ، تلك السياسات

(*) الحالة رقم (١٩) س.ع

أدت الى تدمير العدالة لانه بدأ كل واحد يعمل اقتصاد على مزاجه يعمل اخلاق وقيم على مزاجه ، وأصبح مفهوم الوطن بدل ماكان كشيء متجاوز الذات ، أصبحت الذات كشيء متجاوز للوطن وده بنسميه المنظومة العلمانية ان الذات هي المرجعية فى نهاية الأمر اللي هو مبدأ اللذة مبدأ المنفعة وانه مفيش حاجة تتجاوز مبدأ المنفعة واللذة وده اللي الاجيال بتاعتنا بتتعلمه . وبالتالي منذ السبعينيات أصبح هناك فئة سياسية اقتصادية حاكمه فى داخل البلد تدين بالولاء وتعمل لصالح دول أخرى وتجسد التبعية بكل اشكالها وهذه الفئة عكس الرأسماليات القديمه عكس الاقطاع ورغم انه اقطاع الا انه كان يستثمر فى مصر ويبنى مشروعات فى مصر ذى عبود باشا مثلا حتى الرأسماليين الوطنيين كانت جزء من هذا البناء والصرح الضخم . أما ابتداء من السبعينيات بدأت منظومة الكوكبه ووصفها "هيكل " انها شفاطة موجودة هنا وآخرها فى سويسرا وده نمط جديد مختلف حتى عن الاقطاع اللي كان بيستغلنى ويعمل فائض قيمه ، لكن رغم هذا الاستغلال إلا أن الفائض كان يصب فى داخل القرية على هيئة موتور يجيبه يعمل مياه يزود أرباح يشتري اراضى لكن فى نهاية الأمر هو جوه مش بره يعنى الوطن مستفيد ، أما الطبقة الجديدة التى بتكلم عنها تنهب البلد وبتسرقه وتحول امواله الى الخارج ، وده انعكس طبعا على شكل الطبقات واصبح الاستغلال والنهب من اموال الشعب يفوق اى مرحلة تاريخية مما أثّر بالسلب على توزيع فرص الحياة على البشر ، وبالتالي غابت العدالة ، وطبعا كنت أتصور ان الدولة هاتعمل شيء اخر فى الخصخصة مثلا عدم بيع مشروعات القطاع العام الناجحة أما مشروعات القطاع العام النصف ناجحة نحاول اصلاحها ، أما الفاسده نبيع منها ٥٠٪ وتزود الرقابة عليها يعنى كان يجب أن نضع شروطنا فى هذا التحول الأقتصادي لكن ماحدث هو محو مصر ومشروعنا الحضارى واعتقد ٩٠٪ من فساد الأمور فى مصر سببه أن الإنسان فى غياب المشروع الحضارى يبقى فاسد ومن هنا خرجت قضية العدالة من أجندة جدول الاعمال " (*)

(*) الحالة رقم (٢٠) ع-٢٠

بينما تشير الحالة رقم (١٨) "إذا كانت هناك عدالة اجتماعية في الستينيات فده كان يعود لقوة الدولة وقدرتها على تحديد سياسات عامة تستطيع ان تفرضها وتنفذها على الجميع بحيث نقدر نقول رغم الاستبداد السياسى وغياب الديمقراطية فى هذه الفترة إلا أن الدولة كانت قادرة على فرض القوانين وأحترامها لذلك حدثت العدالة الى حد بعيد ، أما منذ السبعينيات وحتى الآن فالحكومة أصبحت هشه وضعيفة وليس لديها القدرة على تنفيذ برامجها يعنى أى قانون يصدر معروف أن نسبة تنفيذه ٠٢٪ فالدولة ليست لديها القدرة على تنفيذ القوانين لانها اصبحت دولة مصالح وأصحاب المصالح يفرضوا قوانينهم على الدولة مثلا يطلع قانون يمنع تجريف الأرض الزراعية أو ممنوع الاستيراد تلاقى الى حصل هو عكس هذه القوانين بالرشاوى والمحسوبيات ، فمنذ السبعينيات والدولة ضد مصالح الناس والفئات العريضة من المجتمع أو السواد الأعظم فانعكست سياسات الدولة بشكل مباشر على قضية العدالة الاجتماعية وأصبحت هذه القضية الآن فى سياسات الدولة من الدرجة الثالثة أو الرابعة" (٢)

رابعاً : العدالة الاجتماعية بين السياسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدنى ودور المثقف المصرى

١- التيار الماركسى :

اتفق معظم أصحاب هذا التيار حول قضية التشكيك فى المجتمع المدنى فى وجوده وعدم وجوده ، حيث تشير الحالة رقم (١) " انه للأسف الشديد لا يوجد عندنا مجتمع مدنى ومش عايز يتوجد بدليل أنه عندنا قانون الجمعيات مخالف للدستور ومفيش حد رفع قضية لعدم دستوريته ، وكل اللي عملوه دوروا على وزير يعنى بيدوروا على الحكومة تسندهم لكن وجود جمعيه أهلية كعمل حرفى لم توجد ، رغم أن مصر كان فيها نشاط ضخم جدا للنشاط الأهلى والمجتمعى ، فالتعليم استفاد من الجمعيات الأهلية حيث كان هناك مدارس أهلية عملها الأهالى

(٢) الحالة رقم (١٨) ع.ح

وده زود عدد المتعلمين عندنا ، وكذلك اكبر المستشفيات أسست فى مصر حتى الستينيات وكان معظمها إسلامية وقبطية المواساه الاسلاميه الجمعيه القبطية ، فكان هناك قطاع اهلى كبير ، وللأسف نسينا التاريخ وبدأنا ندور على الخواجات ، فالخواجات بيقولوا مجتمع مدنى والشعب المصرى مش هايعرف مجتمع مدنى ، أحنا لنا تراث ويجب أن نبطل التقليد الأعمى يجب ان نحى التراث ونحى التراث ونحى هذا المجتمع ، يجب الغاء قانون الجمعيات ونحىها ، بحيث يجب ان ندعم الجمعيات ونعمل على انشائها ، لكن للأسف الجمعيات الاهلية والنقابات بتجرى وراء الحكومة علشان تدعمها وتصبح منظمه بالقانون ففين المجتمع المدنى ، مع أنها جمعيات مش محتاجة لقانون لكنها للأسف تحتاج للقانون علشان يبقى فيه تمويل ، ولو رجعت للتاريخ هاتلاقى الجمعيه المصريه الطبيه أسست بغير قانون مالهش دعوه بالدولة ، وكذلك لما أتأسس اتحاد الاطباء العرب كانت ايضا غير خاضعة للدولة إذن احنا رجعنا للوراء للأسف ، وعلى المثقفين ان يطرحوا ده وينادوا به والمثقف يجب مايغشش نفسه أنه مايقولش حاجة هو مش مقتنع بها لأنه لو فى خلاف فكرى بين الدولة والمثقفين يبقى لازم تبقى هناك قضية ولازم نعيشها ، وانا واحد من الناس جربت معايا الحكومة انا وزملائى كل الطرق وفشلت سواء بالتعذيب أو بالسجن أو المعتقلات وعلى الطريق الاخر جربت تعطينا مناصب وزارية وايضا ماتغيرناش ، إذن أحنا ميئوس منا واللى عايز يتعامل معايا يتعامل على أننى ماركسى وبس ، وانا كنت معارض وتكوينى الأساسى ميال للمعارضة فعلى المثقف ان يرفض ويوافق أن يكون له رأى قضية وأنا بتكلم من تجربة وزنا من الناس اللى أستشروهم عبد الناصر وعملت مع السادات كوزير وفى كل المواقف كان لى وجهة نظرى ، فعلى المثقفين أن يكون لهم علاقة بضميرهم أولا وده دورهم دلوقتى فى انهم يطرحوا أفكارهم يوصلوها للناس ومش لازم يجروا وراء الدولة والى آخره" (*)

(*) الحالة رقم (١) ا.ع

وتشير الحالة رقم (٣) " أنا شايف أن مصر فيها قوى داخلية وصراع داخلي مكبوت وده راجع لأن المجتمع المدني ليس له دور فى مصر والدولة للأسف مهيمنة على كل شيء سواء رسمى أو غير رسمى حتى الغير رسمى يعمل وفق شروط وقيود الدولة ، علشان كدة يبرز هنا دور المثقفين كمعبرين عن الناس وعن طبقاتهم المختلفة لان المثقف لازم يكون الحارس الأمين على حقوق الناس وهو الذى يستطيع أن يقول للسلطة لاوعارض فلازم يكون المثقفين أمناء على حقوق المواطنين والنهارة فى مثقفين واعيين وملتهبين ومشغولين بالقضايا الاجتماعية ، أما صورته المثقفين اللى بتعملها وسائل الاعلام صورة زائفة وكاذبة ، المثقفين المصريين عملوا تاريخ مصر وهم اكثر المثقفين خلاقين فى المنطقة العربية ، مين بيدخل السجن غير المثقفين علشان مبادئهم ويخرجوا من السجن يعارضوا برضه ، كل ثورات مصر طلعت من الجامعة ومن حركات الطلاب ، علشان كده لما بنقول مجتمع مدنى أحزاب يبقى بنقول دور مثقف لازم المثقفين تكون لهم تنظيم أحزاب سياسية ، يبقى عندنا مثقف ليبرالى ، مثقف ماركسى اخوانى ، نحن فى حاجة لاعادة بناء وهذا لن يتأتى إلا من خلال دور المثقفين ، وانت لما طرحت قضية العدالة والديمقراطية ، والاصالة والمعاصرة ، كان فى تصورك دور المثقفين ، وإلا هذه القضايا مالهاش لازمة ، لأن الدولة مش هاتعمل ده إلا عندما يكون فى خصوم وأطراف تتادى بها" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٥) " إلى أن دور المجتمع المدني واسع جدا وهام وأساسى لكن أصل المجتمع المدني جزء من إشكالية الديمقراطية بمعنى قبول السلطه لوجود جماعات اهلية لاتتنمى اليها وليست بالضرورة خاضعة لتأثيرها تقوم بأدوار فى مساعدتها ولكن هناك نزوع لدى حائزى السلطة فى المجتمع المصرى الى انه لايسمح لأحد أن يساعده لانه يخشى ان ينتهى ذلك الى مشاركة فى السلطة التى يحرص على احتكارها ومن هنا حدث هذا التشوش فى منظمات المجتمع

(*) الحالة رغم (٣) ع.م

المدنى وكان نتيجة ذلك ان الحكومة حاصرت النقابات والاحزاب ومنع التيارات السياسية الاصلية ، زى الحزب الاسلامى ان يكون له حزب يعبر عن نفسه ده أدى الى تحول النقابات الى صراع سياسى بين الحكومة والاسلاميين فالحكومة حريصه على تهميش دور النقابات فتفسد العمل فى النقابات أيضا ، ثم عملت الحكومة بسياستها على تراجع قيمة العمل التطوعى وده شيء مخيف وأيضاً ينسحب ذلك على المثقفين مفيش أى احترام بالجماعة ولا الاعتراف بالآخر ولاقبولك لرأى الآخر ، ورأى المثقفين فى المثقفين زى الزفت هذه الإشكالية تعبر عن التشوه الذهنى والتشوه السيکولوجى فكل مثقف فى نظر المثقف الآخر عميل وخائن ، وأعطيك على ذلك مثال لما قامت الثورة جاء المثقفين الى عبد الناصر لاهم لهم إلا الطعن فى بعضهم البعض وهدم مايفعلوه ولذلك عبد الناصر رفضهم تماماً فى تشكيل أى مناصب ، فهذا التشويش فى المجتمع المدنى أحد الإشكاليات ولازم نعود ثانى على صعيد التربية فى البيت والمدرسة لاعاده فكرة العمل التطوعى وتدريب الطلاب على العمل التطوعى وكذلك المواطنين ، والشىء المؤسف ان الذى يدعم العمل التطوعى والمنظمات فى الداخل هو الأمم المتحدة والدول الغربية الكبرى ابتداء من منظمة حقوق الانسان ومؤسسات التنمية ، هذا دليل على انه احنا حتى عمليات الحداثة سلطاتنا تكره عليها نحن ندفع دفعا بالاكراه ، زى مالاامريكان ضغطوا على السعودية تعمل مجلس شورى هى والكويت والبحرين ، وعلى المثقفين أن يخرجوا من الجزر المعزولة من البحث عن مصالحهم الذاتية والشخصية وأن يعترفوا بالآخر ويعطوا الموضوعى على الذاتى ، فبدون دور المثقفين فى قضية الديمقراطية لن تكون هناك عدالة اجتماعية حقيقية فعليهم ان يخلقوا تنظيمات المجتمع المدنى وتقاليد العمل العام والتطوعى" (٥) .

بينما تشير الحالة رقم (٨) " الى أن دور المجتمع المدنى دور جوهري يجب أن يكون جوهري لان هذا المجتمع هو الذى يمكن من خلاله أن يعى الناس قضيتهم

(٥) الحالة رقم (٥) ص.ع

الاساسية فلو كان هناك مجتمع مدنى حقيقى كان يبقى فى دفاع عن العدالة فكان
هاحصل توعية للناس للربط فى أذهانهم بين قضية الديمقراطية وقضية العدالة ،
وثبت بالدليل القاطع أنه لو كان هناك برلمان نزيه فيه نسبة معقولة من المعارضة
السياسية وحدثت معارضة حقيقية من الناس لوصلت الأمور الى مراحل متقدمة فى
تاريخ مجتمعنا ونظرا لغياب المجتمع المدنى والدور المهمش للأحزاب السياسية ،
أصبح العديد من القضايا مهملة وبعيدا عن خريطة الدولة ، وهنا يجب أن يعود
المتقف الذى يهتم بالقضايا الشعبية ويكرس فكره وجهده لخدمتها سواء كان هذا من
خلال عمل تطوعى أو من خلال جمعيات اهلية أو من خلال النقابات أو الأحزاب ،
فاذا لم يسعى المتقفين المصريين لعمل جمعى موحد وتوحيد صفوفهم وعمل منظمه
ذات وزن تجمع انشطتهم المختلفة وتدافع عن حقهم فى إبداء الرأى وبحريه كامله
وبدون تابع ، واذا لم يدافعوا عن انفسهم باستقلال ستظل المسألة جهود فردية
لاتحمى هذا الاستقلال فعليهم انشاء المجتمع المدنى الفعال ليكون هناك حرية تعبير
فعاله غير مقيدة بعناصر ولاء أو جذب مادي" (٢) .

وتشير الحالة رقم (٤) " يجب أن نعترف أن فى غياب حقيقى للمجتمع
المدنى وده راجع فى تصورى رغم احترامى للجماهير أنها اقرب لما هو سائد
لأنها تريد الحياة اليومية وبالتالي هى تبحث دائما ماذا تفعل لها السلطة وتحقق لها
اية من الامتيازات ، وعلى الطرف الاخر السلطة تهيمن على مؤسسات المجتمع
المدنى لتكرس وجهة نظرها الخاصة ، وهنا أصبح للتيار الدينى الغلبة والسيطرة
لأنه عمل اللى فشلت فيه الدولة لأنه مسك الوتر الحساس عند الناس وسيطر عليهم
تماما وعلى المجتمع المدنى كله فى النقابات والأحزاب والمؤسسات الدينية
والمدارس والجامعات مسيطر سيطرة كاملة ، وهنا لازم الدولة تدعم دور المتقفين
الحقيقين لان دور المتقف هنا هو الذى سيعلم الجماهير وهو الذى يقودها ويعلى من
شأنها ويخلص الناس من الخرافات والفكر الظلامى ويعبر عما هو آنى ويقدم لهم

(٢) الحالة رقم (٨) ن.١

رؤية جديدة تخلصهم من الفكر السحري والدينى المتخلف والخرافى ، وعلى الدولة أن تسمح بالحريات والمشاركة لان ده سيساهم فى بلوره وعى الناس والوطن ، فتاريخ الحركة الثقافية فى مصر تاريخ مهول فكم عدد المتقنين الذين أستشهدوا فى ثورة ١٩١٩ وأحداث ١٩١٨ ، يناير ، حتى حركة الضباط الأحرار حركة متقنين أيضا ، المتقف له دور كبير جدا بشرط أن تسمح له الدولة بذلك" .^(٩)

بينما تشير الحالة رقم (٦) " ليس هناك دور للمجتمع المدنى فى مصر ومفيش أحزاب لاتوجد أحزاب الموجود عصابة منتفعين أسمهم الحزب الوطنى ودول مجموعة تركيبتهم أقرب الى المافيا وتدخل هذا الحزب فى الانتخابات الاخيرة وتزييف الانتخابات فانا أسمى هذا الحزب أنه المعبر عن اصحاب المصالح دول ومجموعة لاتاريخ سياسى لها ولا أحزاب ، الأخرى مجرد ديكور بما فيها الحزب الناصرى والتجمع والحزب الناصرى نفسه اصبح جزء من فساد المرحلة فانا رأى الأحزاب كلها وهمية ، أما فى تصورى أنا الشخصى أنه فى قوتين قوة الفساد المتمثلة فى الحزب الوطنى والقوى الأخرى فى الجماعات اللى شايله سلاح وللأسف الشديد الجماعات بتشتغل على ارضية فكرية وأخذوا تكتيك الشيوعيين ونجحوا فيه لانهم مؤمنين بقضية ، انت عندك الشيوعيين مش مؤمنين يعنى الشيوعيين عندك دلوقتى دورهم ضئيل ، هات دكتور يسارى ينزل يعمل الكشف بجنيه زى ما الجماعات الدينية عامله فى الجوامع ولذلك خطوره هذا التيار ان يتحرك على القاعدة الشعبية ولذلك انا ارى ان فى حالة من العنف سوف تنفجر فى يوم من الايام اساسها الظلم الاجتماعى فالقاهرة محزومه بحزام من المناطق العشوائية الفقيرة التى تكتظ بالفقراء والدولة ضعيفة وعاجزة امام قدرة التيار الدينى الذى سوف يلعب دور كبير جدا فى زعزعة النظام الحالى والمتقنين للأسف اللى هما القوى السياسية والثقافية يلتقون مع السلطة الآن فى مواجهة التطرف ولذلك أنا بقول ان قدر المتقنين اليساريين وبعض الليبراليين انهم واقعين مابين مطرقة الفساد

^(٩) الحالة رقم (٤) م.١

وسندان التطرف ، يعنى هوده بالضبط المتقف فرغم رفض الكثير من المتقفين السلطة إلا أنهم يرفضون البديل ، الجماعات المتطرفة لانهم هايبقوا افسد من الحاليين وانا ارى ان وجودهم يساعد المجتمع على التماسك إلى حدما لأنه يعمل توازن فى مواجهة الفساد المرعب" (*)

٢- التيار الليبرالى :

أختلف أصحاب هذا التيار حول دور المجتمع المدنى فى قضية العدالة الاجتماعية وكذا سياسات الحكومة واختلفوا أيضا حول تشخيص دور المتقف المصرى فى تلك القضية حيث اشارت الحالة رقم (١٠) " خلينا واقعيين انا اشترت قبل ذلك إلى أن دور المجتمع المدنى مهمش تماما وبقية الاحزاب السياسية صورية ونظام الاحزاب غير صحيح ، ولاتوجد احزاب حقيقية بتعبر عن قضايا الوطن حتى الجماعات السياسية اللى بيقلوا انها نجحت فى الفترة الاخيرة فى انها تعمل قاعدة جماهيرية عريضة اشك فى ذلك تماما لأن الجماعات الإسلامية ليس لها قاعدة شعبية فانا شديد الايمان بالشعب المصرى وبأنه قادر ان يفصل بين المسجد والمتجر والمصنع ، الخطاب الدينى ناجح جدا فى اطار العبادات والممارسات الدينية والعلاقات الشخصية لكن لاعلاقة له اطلاقا بالشارع ولابالحياة العامة ولابارادة امور الدنيا ، اما الخطاب الدينى الرسمى الموجود فى الحكومة بيعلم الناس العناء وده راجع لضعف الوعي الثقافى والاجتماعى والسياسى العام بالتاكيد . وعلشان كده مفيش قوى اجتماعية أخرى أو سياسية أو نقابة أو جمعية خيرية تقدر تعمل عدالة لانها كلها صورية ولادور لها . أما دور المتقف فهو مرهون بمدى ايمان المتقف بآليات التقدم وفى مقدمتها الديمقراطية ثم العدالة ، وكلما كان المتقف على يقينه ونضاله وعمله من أجل ذلك كان اكثر قدرة على تغيير معادلة الحياة الى شكل افضل . لان المتقف الحقيقى هو الذى يتجاوز مهنته

(*) الحالة رقم (٦) ح-غ

وهمومه وشواغله الشخصية ليفكر نقديا فى حركة المجتمع ويتصور نموذجا معنيا لمستقبله ومستقبل المجتمع ويعمل على تحقيق هذا النموذج" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٣) " أنا أتصور أن ما يوجد فى مصر الآن نتيجة فعلية لفشل الدولة فى حل الكثير من الازمات على المستوى الاقتصادى والسياسى وابسطها تهميش المجتمع المدنى وانتفتت من قبل على ان ده هاي عطل قضايا كثيرة مثل قضية العدالة. وده كان ذكاء من الجماعات الدينية وغباء من الدولة والاحزاب الاخرى لانه كان من المفروض انه يحدث تنافس بين الأحزاب لأفادة الناس وعدم استقطاب الجماعات الاسلامية لهم ، لكن هذه الجماعات عملت كل شيء للناس الجواز ، العلاج ، التعليم ، تربية الذقن ، الحجاب ، وهذا يدل على تنظيم هذه الجماعات وبشكل قوى ومنتشر وله نفوذه وهذه قدره التنظيم فى غياب وتآكل الاجهزة الحكومية وفسادها لان هناك تعليم حكومى موجود ومستشفيات حكومية موجودة لكنها لاتقدم خدمات للناس ، فى الوقت الذى شعر فيه الناس بغياب العدالة الاجتماعية وعدم اشباع حاجاتهم وفرصتهم فى الحياة اصبحت معدمة ، وايضا فى الوقت الذى نجحت فيه الجماعات الدينية فى تقديم كل هذه الاشباع للناس وباسعار رمزية للشعب ولذلك فان الجماعات سيطرت . وللأسف المجتمع المدنى فى غفله والمتقفين اللى هما القوى المستتيرة فى غفله ، وما زالت غير منتظمة ومشتتة وغير قادرة على الفعل الثقافى والتموى الجماهيرى لذلك كانت الجماهير ضحية للجماعات الدينية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٤) " أن للعمل الشعبى والمجتمع المدنى دور وأهمية خاصة فى التنمية والعدالة الاجتماعية الآن ، ويجب مشاركة العمل الشعبى فى كل الانشطة والمجالات لأن دور المجتمع المدنى دور ضخم فى النظام الاجتماعى والسياسى لنقاوم به مايحدث هذه الايام ، حيث أن الطرح الدينى الان

(*) الحالة رقم (١٠) ص.ف

(*) الحالة رقم (١٣) ا.خ

يتناقض مع طرح الدولة وهذه هي الكارثة فالجماعات الدينية تقدم الخبز للجوعان وتقدم العلاج والناس مش عايزه غير مايسد رمقها ، والدولة وسياستها تطرح العدالة ببطيء شديد وحجم الجوع يتزايد وهنا انتهز التيار الدينى الفرصة وبدأ يصبح له قاعدة شعبية كبيرة وللأسف ماتقدمه هذه الجماعات هو جهل لأنهم لو يقدّموا إسلام حقيقى لكانوا نشروا تعاليم ونشروا علم ونشروا جامعات ومراكز أبحاث يعود العقل المسلم الذى نعرفه تاريخيا ، فأنا اتصور أن رغيف العيش ولحظة الحب لا تنفصل بعيدا عن الديمقراطية فقهر الشباب فى الحب والعجز الإنسانى بصفة عامة هو أخطر انفصال للإنسان عن قدرته وبالتالي استقطبته الجماعات الدينية لاحتاسه بهذا العجز ، فانا هنا من خلال هذا ادعوا للمشاركة لان جزء من الاشواك التى نبتت فى أرضنا نتيجة العزلة التى وقع فيها الشباب الى جانب غياب العدالة والظروف الاقتصادية ، وجهل المجتمع المدنى بمؤسساته التربوية وضعف البرامج الدينية وغياب المؤسسات كل هذا أضعف المشاركة فيجب فتح هذه المؤسسات واعطائها الحرية ليحدث صعود طبيعى للسواعد الشعبية التى غابت كثيرا^(٩) .

بينما تشير الحالة رقم (١١) " أننى أشرت قبل ذلك إلى ان المؤسسات غير الرسمية هى المجتمع المدنى الذى يشارك فى الانتاج والملكية ، لكن المجتمع المدنى الآن وحقوق الانسان والجمعيات الخيرية معظمها ممولة من الخارج ، وعدم وجود مجتمع مدنى عندنا الآن هو لان المجتمع المدنى ولد فى نظام برجوازي واعطى له حقوقه كبرجوازية كنظام تنافسى ومادام النظام العالمى برجوازي لازم نبقى كده لان النظام العالمى عايز كده ، ولانهم نعرف ان العالم الرأسمالى تنافسى فلانهم نقبل شروط المنافسة وندخل المنافسة ومن غير ده فنحن محرومين من التنمية ومحكوم علينا بالتخلف والتبعية الشاملة . وفى النظام البرجوازي المأمول هايبقى هناك مؤسسات كبيرة منافسة وانه ها يكون لكل مؤسسة من هذه المؤسسات

(٩) الحالة رقم (١٤) س.ف

المتقف بتاعها وتحسم هذه المناقشات فى الانتخابات ، احنا فى فترة مابعد الحداثة
يعنى ليس هناك قيم ثابتة واكتشفوا أن القيم أوهام ، فالفترة هذه صعبه فهى عبارة
عن كشف أوهام القيم فتلاقى كل ماهو حقيقى ومحترم ويقينى وماهو ثابت ينظر
اليه باحتقار وازدراء وسخرية وسناخذ فترة على كده وخاصة فترة مابعد الحداثة
فترة كشف اوهام وازدراء وبعدين إيه اللي هايحصل أنا مش عارف . يعنى دور
المتقف الآن مجهول فى ظل هذه التحولات حتى المجتمع المدنى كما شرحنا مش
هايحصل الابدع الدخول فى تجربة التنمية التنافسية"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (٩) " أن دور المجتمع المدنى ومؤسسات
الدولة فى العدالة وكذلك دور المتقف مرهون بالتحول الديمقراطى ،
مرهون بالبرلمان بالقوانين بوجود الدستور ، مرهون بالتنظيم الحزبى ،
ولو لاحظت كما أشرنا سابقا ان معظم المتقفين قبل الثورة جاءوا من
المجتمع المدنى المتمثل فى أحزاب ما قبل الثورة ومن خلال التجربة الثقافية
اللى كانت موجودة مثل مكرم عبيد ، النحاس باشا ، هيكل ، العقاد، طه
حسين ، وبالتالى فعلى المتقفين ان يدافعوا ويتشبثوا بحريتهم برغم أنهم
محاطين بحصار من كافة الجهات والأجهزة الرسمية التى تقف ضد تكوين
المجتمع المدنى وخير مثال على دور المتقفين هو موقفهم الأخير من قانون
الصحافة فهو موقف مشرف وأتمنى أن يتكرر فى قضايا العدالة وقضايا
أخرى مهمة فى مجتمعنا ، وكما اشرنا عند حديثنا عن الديموقراطية أنه فى
متقفين للأسف الدولة مشغلاهم علشان كدة لا دور حقيقى للمتقفين إلا لما
يكون لهم مؤسسة خاصة يعنى يبقى عندهم دار نشر ونقابات حقيقية وحرية
تعبير وهو ده المجتمع المدنى الحقيقى"(*) .

(٩) الحالة رقم (١١) ص.ق.

(٩) الحالة رقم (٩) ا-ح

٣ - التيار الإسلامى :-

أُتفق معظم أصحاب هذا التيار على أن الدولة تعطى الشرعية للأحزاب الإسلامية وتحجب الشرعية عن الوجود الحقيقى فى الشارع حيث تشير الحالة رقم (١٧) " المجتمع المدنى كما اشرنا بيضرب من خلال النقابات ونوادى أعضاء هيئة التدريس وكل هذه المؤسسات يفرض عليها ضغط والاحزاب السياسية مالهش دور بالذات فى برامج العدالة الاجتماعية لأن الأحزاب خرابات موجودة فى المقرات مفيش حاجة أسمها حزب فى مقر وكلها أحزاب بلا جماهير حقيقية ، وفى تأثير طبعاً من التيار الإسلامى أو الفصيلة العنيفة وأستحوذت فعلاً على الجماهير المختلفة وفعلاً نجحوا فى تنفيذ سياسات فى العدالة أفضل من الحكومة ، وده راجع لأن الدولة تراجع وأصبح عند الناس مشكلة فكان لازم الفصيل ده يحل محل الدولة ورأى أن كل اللى عملوه حل مشكلات الإنسان الفقير اللى عايز يتعالج وعايز يسكن ، شوف دورهم أيام الزلزال كان أكثر حيويه من الدولة . والدولة ساعتها اتحركت علشان تعرف التيار ده أنها موجودة وما تفقدش شرعيتها نهائياً . ولازم الجماعات يبقى لها تأثير وأنا أعتقد أن تأثيرها هايسبب فى السياسة بعد كده لأنها بدأت بحل مشاكل الجماهير ، والجماهير مش عايزه حاجة من اللى بيحكمها إياهم مشاكلها الملحة . واللى بيعمله التيار ده هى ديه السياسة ، مش السياسة اننى اقعد على قهوة ريش أو أروح الأتيليه . وأنا رأى أن المثقف الإسلامى سيفرض وجوده وتأثيره بقدر ما يحقق النظام المؤسس بالنسبة له لأن هذا هو طوق النجاة وبدون مؤسسات هاينعدم دور المثقف ويصبح ضعيف، وأنا هنا أتكلم عن المثقف الذى يؤمن بالقضية الوطنية من أى فكر مش مهم لأننى أثق أن لوحدث مؤسسة تجمع المثقفين فسيحدث تواصل بين مختلف التيارات والتيار الذى سيكون له قدرة على التأثير سيكون له الغلبة بس فى شكل مؤسس" (*) .

(*) الحالة رقم (١٧) م-ع

وتشير الحالة رقم (١٩) " طبعا الدولة ليها ادوار بشكل رسمى فى مسألة التنمية والعدالة الاجتماعية لأنها مسئولة عن كل انسان داخل حدود هذا الوطن وطبعا كما أشرنا سلفا أن أدوار المؤسسات غير الرسمية والمجتمع المدنى متوقف على الديمقراطية (الشورى بمفهومنا) لان هذه المؤسسات غير الرسمية مقيدة بقانون اسمه القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الذى يتيح لأى اثنين أنهم يفرضوا حراسة على أى مؤسسه فى الدنيا أو جمعية خيرية أو دينية أو نقابة مهنية كل ده للأسف حسب نص القانون خاضع لمؤسسات الدولة بطريقة رقابة الجهاز المركزى طريقة فرض الحراسة عليها من القضاء المخترق، فتبقى المفاتيح فى النهاية مع هؤلاء الحكام الذين هم اعداء فى الواقع للديمقراطية، فالمستقبل غامض وخطر جدا للأسف لأن البديل هو عبارة عن انقلابات عنيفة لانعرف مصيرها لأنه للأسف لا وجود للدولة الآن ولادور لها سوى أنها دولة قمعية فقط ، فالقمع له حدود وسوف ينتهى . وطبعا الناس فى ظل هذه الاوضاع أيضا بتقهر نفسها بتكيفها المميت مع اوضاع الفقر والاستغلال والجهل والمرض وتقتل نفسها وإرادتها وتتحول تدريجيا إلى حيوانات غير سياسية، والناس الآن اصبحوا مستعدين لأى تغيير ويبحثوا عن التغيير بأى شكل، وخاصة فى ظل عدو مهيمن ومخترق ومتغلغل فى كل شبر من البلد، ورأى أن الامريكان واليهود هم الوحيدون القادرون على أن يحدثوا تغييرا محسوبا فى مصر لانهم هم الذين يملكون المعلومات وديه الخطورة التى تواجه الشعب والمتقنين بصفة عامة، لأننا كمتقنين لانملك ولانعرف معلومات حقيقية وللأسف فمؤسساتنا نائمة ومش عارفة أى معلومات عن أى حاجة فى مصر للأسف اللى يعرف اليهود والامريكان" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) " أن المجتمع المدنى الحقيقى هو الاوقاف، فالأوقاف هى المجتمع المدنى الحقيقى فى مصر، والمؤسسات الصغيرة كانت هى نواة هذا المجتمع وأساسه إلى أن جاءت السلطة كمؤسسه رسمية وضربت كل ده

(*) الحالة رقم (١٩) س- ع

وانتهت إلى سلطة مركزية تعطى الإشارة لكل الناس، وأنا أشك في قدرة التيارات الأخرى أنها تعمل مجتمع مدنى، المؤهل لكده فقط هو التيار الإسلامى المرشح بقوة لعمل مجتمع مدنى عن طريق الاوقاف مرة أخرى، وإذا لم يحدث المجتمع المدنى بشكل طبيعى هانجد العنف سوف يستقطب الناس لذلك فغياب المجتمع المدنى يبلغى التفكير والحوار والحركة الجماهيرية، ودور المثقفين هنا توليد الأشياء، عمل مشاريع سياسية بشئ من الأبداع، لكن مثقفى اليوم سواء داخل احزاب أو خارجها عندهم نوع من نمطية التفكير وصوتها على أكثر من النظام وتأثيرها ضعيف جدا وللغاية" (*)

وتشير الحالة رقم (١٦) " بدون ما تتحرك النقابات والجمعيات الخيرية وبقوة فلن يوجد مجتمع مدنى لأن السلطة تؤمم كل هذه المؤسسات وتصادر الحياة السياسية والمجتمع والحياة الاجتماعية وبالتالي فالجماهير فقدت الأمل فى التغيير إلى الأفضل، ومن هنا كان العنف هو البديل والوجه غير المشروع وللأسف هو البديل المطروح . فالسلطة قابضة على العقل العام فأى استقلال يكون مكلف . ومع هذا مصر فيها مثقفين مستقلين أما انهم حافظوا على استقلالهم وحاولوا أن يسيروا بالتوازي مع السلطة وأما أنهم اضطروا للاشتباك مع السلطة فحصل تعتيم عليهم وبعضهم تجاوز التعتيم لأنه كبر فعلا زى " هيكىل " وبعضهم وضع فى ظلمات فرضت عليه وأصيب بالاحباط واليأس وده " جمال حمدان " أحد المثقفين اللى استقل فسحبت منه الاضواء فظل محبط طول عمره لم يذكره أحد إلا لما مات . وأنا عايز اقول أن العنف ولد لأن الدولة هيمنت على السياسة والاعلام والثقافة، والدولة اصبحت جسم هائل يملك القدرة على تزييف مثقفيه يلمع ناس ويطفئ ناس ويحول ناس إلى عملاء، وأصبح فيها قدرات ممكن تغنيك فى أن تتحول إلى مليونير، وكل شرائح المثقفين دول موجودين الشرفاء، الاتباع، المنافقين، المستقلين، المعارضين والدولة تهيمن وتسيطر" (*) .

(*) الحالة رقم (٢٠) م.ع

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ

وتشير الحالة رقم (١٨) "الكلام اللى قلناه عن دور المجتمع المدني فى الديمقراطية هو نفس الدور فى العدالة، الهدف مش العدالة ولا الديمقراطية الهدف أو المشكلة هو أن المجتمع المدني لانراه منعكسا فى حركة اجتماعية سياسية نشطة بسبب غياب هذه المؤسسات التى توجهه، حيث لايمكن أن تقوم الاحزاب السياسية مثلا بدورها مع إنعدام المجتمع المدني فالاسلوب الذى تدار به الحياة السياسية فى مصر هو أسلوب شمولى ومن هنا فهى تابعة لأنها تتكون بعد موافقة الدولة التى تصدر القوانين وتمنع الاحزاب والمجتمع المدني من أى دور حقيقى، فالاحزاب محرومة من حق المشاركة الفعالة والدولة جففت ينابيع الاحزاب وده المأزق الحقيقى للتقدم السياسى والاجتماعى فى مصر . لذلك لم يبقى أماننا إلا العودة لخصوصيتنا الاسلامية . فالمثقف المخلص الوفى هو المثقف الملتزم بترائه الاسلامى زى الصينين لما يقولوا الكونفوشيه هى الاساس، فخصوصيتنا هى الاسلام ومن يريد أن يجرد تطلعه إلى المستقبل، ومن يريد أن يجرد هدفه فى بناء نهضة اللى عايز يجرد ده من أصوله الإسلامية التى شكلت قيمنا وأعرافنا وقوانيننا وطريقة حكمنا على الامور ببقى مفيش شك أنه بيتكلم كلام فارغ ولم ينتهى الامر بمشروعه إلا لنوع من أنواع التبعية الغربية للغرب وسياخذ مساوئه مش خيراته، حتى مثل هذا النموذج الذى هو مجرد تقليد، لايمكن أن يقدم ويطور الأمة".^(٩)

مناقشة ختامية وتحليلية :

أدى التفاوت الطبقي والاجتماعى وكذا غياب العدالة منذ السبعينيات إلى محاولة خلق المجتمع المدني، من جمعيات أهليه وأحزاب سياسية ونقابات وجمعيات ذات طابع خيرى أو دينى بالاضافة لجمعيات علمية، هذا بالاضافة للمؤسسات المرتبطة بالمساجد والكنائس التى يتم استخدامها لممارسة الأنشطة الاجتماعية والسياسية وتتمثل السمة الأساسية للمجتمع المدني فى مدى احترام العقيدة والفكر من جانب السلطة السياسية من جهة والمواطنين من جهة أخرى،

(٩) الحالة رقم (١٨) ع.ح

وقد لاحظنا من خلال العمل الميداني ودراسة الحالات السابقة وجود اتجاهات أيديولوجية متنوعة الرؤية الإسلامية والناصرية، والماركسية والليبرالية، قد انعكست أفكارها وتصوراتها من خلال المقابلات وأيضاً من خلال متابعتنا لهم عبر الصحف والكتب والمصادر العلمية المختلفة . واتضح لنا أن ثمة حدوداً للتعبير العام من خلال أعمالهم الفكرية . ومن خلال المقابلات الميدانية لشعورهم بأن أى كتابات ضد الدين الإسلامى بصفة خاصة ستتم مصادرتها (كما فعل الأزهر مع نجيب محفوظ وكذلك لويس عوض) الذين خضعوا للرقابة . ويتم تدعيم ذلك من خلال المدافعين عن الحل الإسلامى لمشكلات المجتمع وقد اتفقت معظم الحالات وخاصة من التيار الماركسى والليبرالى على أن وضع هذه الجماعات المتطرفة بجانب المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة فى الرقابة سيستمر ويتزايد وخاصة إذا ما استمرت الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى أفرزتها.

وأشاروا أيضاً إلى أن الحكومة المصرية وخاصة منذ عهد السادات وضعت طائفة من القوانين المقيدة للحريات والمقيدة لممارسة المواطنين لحقوقهم هذا بالإضافة لقوانين الطوارئ التى تعطى للدولة الحق فى اتخاذ أى إجراءات تهدد بل وتتسبب المجتمع المدنى من أصله، ومن هذه القوانين التى تقيد ممارسة أى حزب أو جمعيه لنشاطها هو تسجيل هذه الجمعيات بشكل رسمى حيث يمنع أى حزب بيتأسس على أسس دينية أو عقائديه أو يدعى انتماءه لطبقة معينة أو يدعو إلى أيديولوجية إلحادية كما يمنع أى حزب يعارض بشكل صريح سلطة الدولة، كذلك يمنع نشاط المواطنين الذين يتقدمون للحصول على ترخيص جديد لحزب جديد قبل الموافقة على انشاء هذا الحزب كما اشترط أن تقوم الأحزاب الموجودة بإبلاغ لجنة الأحزاب السياسية التى يهيمن عليها الحزب الوطنى بأى شكل من أشكال النشاط أو الاتصال بالأحزاب السياسية الأجنبية، وكذلك استبعاد بعض الأفراد من قوائم الترشيح سواء داخل الأحزاب أو فى الانتخابات العامة إلا بعد موافقة المدعى العام الاشتراكى، كذلك تحد السلطات أنشطة التنظيمات المهنية أو النقابات أو الأحزاب السياسية قبل الحصول على ترخيص قبل عقد المؤتمرات الشعبية، ومع

ذلك حسب ما تشير بعض الحالات فإن عددا من هذه التنظيمات يدخل فى علاقات ايجابية مع الحكومة بهدف الاحتفاظ بعلاقة ما بالحكومة كطريقة لضمان الحصول على دعمها ورضائها اللازم للتعيين فى مناصب معينة أو الحصول على تسهيلات وخدمات لاعضاء نقاباتهم . وتشير معظم حالات التيارين الليبرالى والماركسى إلى أن الجماعات الإسلامية نجحت فى استخدام المساجد والصحف ودور النشر والاحزاب السياسية والنقابات لمعارضة الدولة وتآمل فى تغيير النظام الاجتماعى من خلال الاستيلاء على مؤسسات المجتمع، حيث أن الحركة الإسلامية فى مصر تُعد من أكثر الحركات الفاعلة داخل المجتمع المدنى، فقد نجح التيار الإسلامى فى الفوز بأغلب المقاعد داخل النقابات المهنية مما أدى إلى سعى العديد من الأحزاب السياسية إلى التحالف مع هذه الجماعات (حزب العمل والوفد والاحرار) ورغم ذلك أشارت معظم الحالات إلى أن المجتمع المدنى لا يتوافر فى مصر لأن الدولة تهمش دور هذه الجمعيات والنقابات وكذلك الأحزاب السياسية . وكان من نتيجة غياب هذه المؤسسات أن أختفت قضية العدالة الاجتماعية تماما من فكر السلطة السياسية وكان من جراء هذا فى تصور المثقفين العنف والتطرف والارهاب، لان الذين يمارسون هذا العنف هم شباب مصرى محبط لم يحصل على حقه فى الحياة ويعيش فى أحياء فقيرة وأحياء عشوائية داخل حزام الفقر وافتقار هذه الأحياء لأدنى الخدمات العامة . ولم يكن هناك البديل أمام هذا الشباب سوى اختيار العنف كوسيلة لتحقيق أحلامه فى ظل غيبة الدولة على حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مما أدى إلى عدم الرضا بين شباب الطبقات الوسطى والطبقات الفقيرة (وهذا ما يبرر اتفاق جميع الحالات بمختلف التيارات الفكرية على أن الحقبه الناصرية قد حققت العدالة الاجتماعية بشكل فعال غابت معه هذه المظاهر العنيفة والارهابية).

- وترتبط هذه المظاهر حسب الدراسة الميدانية أشد الارتباط بالتحويلات الاقتصادية والاصلاح الاقتصادى المزعوم منذ السبعينيات، رغم أن الحكومة تعى أن الاصلاح الاقتصادى يفرض تضحيات على المصريين على المدى القريب، كما

نعى أن مزيدا من الديمقراطية السياسية فى ظل هذه الظروف سوف يكون لصالح بعض فصائل المعارضة من الحركة الإسلامية، لذلك فأنها تقوم بتعبئة المؤسسات الدينية الرسمية إلى جانبها لى تفوت الفرصة على ادعاء الجماعات الدينية بأنها وحدها المعنية بمصلحة الدين والقيم الدينية، وفى ظل ذلك تقوم الحكومة بتدعيم قدرتها فى الضبط السياسى من خلال ادخال تعديلات تشريعية وقانونية جديدة، لكن سياسة الاصلاح الاقتصادى لن تمكنها من الخروج من مأزقها بل سوف تزيد حسب تعبير معظم الحالات من التوترات الاجتماعية التى مكنت الجماعات الإسلامية من كسب المؤيدين على نطاق واسع من الشباب ذوى الاصول الطبقية الوسطى والدنيا، وبالتالي فأن القيود التى تفرضها الحكومة على مؤسسات المجتمع المدنى ستستمر إن لم تتزايد، ولن تسلم من ذلك أية مؤسسه من مؤسسات المجتمع المدنى (النقابات، الأحزاب، الجمعيات العلمية) وفى ظل ظروف كهذه فلا يمكن تصور مستقبل المجتمع المدنى بل ستكون هناك أزمات كثيرة.

- ليس ثمة شك فى أن تنافس وتزايد دور وفعالية مؤسسات المجتمع المدنى والمؤسسات الأهلية (غير الرسمية) فى تنفيذ مشروعات لخدمة الطبقات الدنيا والفقيرة مثل (المستوصفات الملحقة بالمساجد، وفصول التقوية وبعض الخدمات الأخرى) التى تلبي الاحتياجات الأساسية لهذه الطبقات يعد مؤشرا لغياب دور الدولة والمؤسسات الرسمية لتحقيق ذلك . ومن ثم فأن تنامى التيارات الدينية خلال الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات يعبر بشكل واضح عن أن هذه الجماعات على اختلاف انتماءاتها وتوجهاتها السياسية والفكرية تحتل مكانة هامة ومؤثرة لدى الطبقات الفقيرة (الريفية والحضرية على حد سواء)، ومن ثم فأنها تشكل قوة مؤثرة من خلال ماتقدمه من خدمات مختلفة لإشباع الحاجات الأساسية لهذه الطبقات . فالخدمات التى تقدمها تتميز بانخفاض اسعارها بشكل يتفق ومستويات المعيشة والدخول المحدودة لهذه الطبقات وكذلك فنحن نرى أن ثمة علاقة واضحة بين تنامى دور مؤسسات المجتمع المدنى وبين تراجع المؤسسات الحكومية الرسمية وبخاصة فى مجال العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة على مستوى المجتمع

بشكل عام، وعلى مستوى الطبقات الفقيرة محدودة الدخل بصفة خاصة . الأمر الذى ينعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على قيم الولاء والانتماء وبخاصة بين أبناء الطبقات الفقيرة . ونحن نرى أن استمرار تراجع الدولة فى تبني وتنفيذ سياسات وإجراءات للحد من التفاوت الطبقي من جانب، وتنفيذ سياسات تستهدف العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة، سوف يؤدي إلى استمرار فاعلية وتأثير مؤسسات المجتمع المدني من ناحية، وتنامي الجماعات الدينية على اختلاف توجهاتها وانتماءاتها من ناحية أخرى، وماتعكسه هذه الجماعات من أنماط سلوكية منحرفة (التطرف والعنف والارهاب) تؤثر بشكل واضح على خطط وبرامج ومشروعات التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

(*) وهنا يتساءل الباحث ما الحل؟ هل نعتمد على التيار الإسلامى ووجهه نظره، أم نعتمد على التصورات الليبرالية أم ننضم مع الماركسيين فى تأييد الدولة لضرب التيار الإسلامى . أننا نتصور للأسف الشديد أن كل هذه التيارات الفكرية تعبر عن واقع اقتصادى اجتماعى وسياسى متخلف وشديد التعقيد، فلسنا من وجهة نظرنا فى حاجة لكل هذه الخيارات سواء كانت إسلامية أو ليبرالية أو ماركسية، ولكن القضية هى أن كل هذه المناقشات والاختلافات حول قضية العدالة مناقشات عبثية . لأن كل التيارات الفكرية التى تناولناها لم تصل إلى مساحة اتفاق جوهرى حول قضية العدالة وكلها سعت للخلاف ولم تسع لتقديم حل للقضية، رغم أنها من الممكن أن تتفق على حل ثم تتصارع بعد ذلك حول أسس هذا الحل . فقد وضح أن هناك إنقساماً كبيراً فى النخبة المثقفة فليس هناك أدنى اتفاق حول قضية العدالة، وهذا يرجع فى تصورنا إلى أن كل التيارات الفكرية السابقة تنظر فى أمجادها وتعيد إنتاج خلافاً قديمة وصراعات قد دفنت حول سياسات معينة فيما قبل الثورة أو الستينيات أو السبعينيات رغم أن القضية المثارة الجدل حولها فى التسعينيات وبدايات القرن الحادى والعشرين . وعند مناقشتنا لهذه التيارات سنجد مثلاً أن دعاة السلفية الاسلاميين ليس لديهم أى برنامج مطروح أو مخطط فكرى استراتيجى يمكن الاعتماد عليه كبديل للنماذج الموجودة . وعند سؤال الباحث لمعظم مفكرى

هذا التيار كيف يمكن أن تضعوا مخططا لتشغيل خمسة ملايين شاب متعطلين عن العمل؟ لم يجد أن القضية مطروحة أصلا عندهم، وبعبارة أخرى ماذا تفعلون للحد من الفقر المتزايد والبطالة بين الشباب؟ كانت الاجابة ليست سوى طرح أفكار لا يمكن ان تتسق ومتغيرات دولية وعالمية تعتمد على التكتولو يا الحديثة والتقنيات العلمية أكثر من اعتمادها على الفكر السلفى المتخلف الذى يتنافى مع الروح العصرية والعقلية كأدوات تنموية حديثة لا يمكن أن ينهض المجتمع أو يتطور بدونها.

(*) وقد تيقنت وأدركت كباحث سوسيولوجى أنه من خلال مقابلاتى لمعظم المتقنين للتعرف على آرائهم واتجاهاتهم حول هذه القضية أننى أمام مناظرات بين تيارات فكرية هدفها الأول والأخير هو الاختلافات الدوجماطيقية.

- فمعظم هذه التيارات تهرب إلى أمجاد الماضى السحيق التى ترى فيه أمجادها الفكرية، فالتيار الإسلامى يهرب إلى الماضى حيث الملاذ ولا ي طرحون إلا فكرة " الإسلام هو الحل " مجردة من أى تصور واقعى ملموس وحقيقى حيث لا يوجد برنامج مطروح ولا استراتيجية يمكن الاعتماد عليها.

- وهنا توجهت بسؤال لمعظم أصحاب هذا التيار: ماذا يفعل التيار الإسلامى فى عدم احترام الوضع البحثى فى مصر واحترام الأبحاث العلمية؟ ماذا يفعل التيار الإسلامى مع تحرير المرأة من قوانين الميراث؟ ماذا يفعل التيار الإسلامى مع الانترنت والأقمار الصناعية والسماء المفتوحة؟ " فكانت كلها إجابات وتعاليم دينية عن فكرة الأمة والأوقاف والمال لله والحلال والحرام والعودة للحكم الإلهى والاحاديث النبوية الشريفة والأخذ بالشرعية الإسلامية والحرام بيّن والحلال بيّن الخ "

- وعندما توجهت بالسؤال للماركسيين لم يجدوا سبيلا لحل قضية العدالة الاجتماعية إلا بالعودة للناصرية والرجوع للسبينيّات والقوانين الاشتراكية والتأميمات وعودة القطاع العام والدفاع عنه وعودة مجانية التعليم... الخ هذه

السياسات، وعند سؤال الليبراليين وجدت أنهم مازالوا يحلمون بليبرالية ما قبل الثورة وامجادها وعودة طلعت حرب وعبود باشا وعودة الملك والدستور، وكلها أحلام طوباوية . وديمقراطية ما قبل الثورة وزيادة الانتاج وعدم تفتيت الملكية وزيادة الرقعة الزراعية وعدم تحويل الفائض للخارج..الخ.

- والمتأمل في كل هذه السطور يجد في مناقشات المتقنين حول القضايا المصرية التى تخص الواقع والمجتمع قدرا من عدم الاهتمام بحقيقة ومشكلات المجتمع وينصب اهتمامهم على صراعات ليس المجتمع طرفا فيها ويتعاشون فى هذه القضايا ويتناسون المجتمع ومشكلاته تماما . والدليل على ذلك لم تحسم هذه الصراعات الفكرية حتى هذه اللحظة، فكان السؤال عن الديمقراطية فى الخمسينيات والستينيات، وهو نفس السؤال الآن، وكان السؤال عن الديمقراطية والعدالة فى السبعينيات وهو نفس السؤال . تستمر القضايا وتغيب الحلول الحاسمة الواقعية حول مشكلات وقضايا المجتمع العربى بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة . والباحث هنا لا يطلق أحكاما عامة بقدر ما هو تحليل لمواقف ورؤى المتقنين خلال سنة من العمل الميدانى والمقابلات المفتوحة مع المبحوثين.

- وما يعنينا هنا هو أنه كيف نأخذ بوجهات نظر المتقنين حول قضية العدالة رغم تحيزهم الفكرى لنظريات وتصورات بعينها . اننا نرى أنه رغم هذا التحيز يوجد تصورات دقيقة خرجت عن تحيزها لتتناول القضية بشكل أعمق وأوسع يمكن من خلالها أن نرفض نظريات بعينها ونقبل بتصورات حاولت أن تجمع بين كل الأطر النظرية الفكرية لتصنيع نموذج يمكن الأخذ به . فقد كشفت بعض الحالات وبشكل تحليلى دقيق من كل التيارات الفكرية أنه يجب النظر لقضية العدالة الاجتماعية الآن بغض النظر عن البحث فى الماضى البعيد أو القريب ويمكننا من خلال هذه الحالات أن تكون نمونجا وتحليلا لوضع المجتمع المصرى الآن على ضوء المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية.

- والظاهرة اللافتة للنظر أن التيارات الثلاثة قد أتفق متفقوها على أنه على الرغم من أن ثمة تغيرات شكلية شهدتها الدولة المصرية، خلال المراحل السابقة وبخاصة منذ منتصف القرن الحالى، إلا أنها لازالت تحتفظ بوظائفها وأدوارها التقليدية الموروثة والتي كانت تعكس وتعبّر عن أنماط الانتاج ماقبل الرأسمالية بكل ما تحمله من سمات وخصائص تتفق وطبيعة هذه الانماط الانتاجية من ناحية، وطبيعة التطور الاجتماعى خلال هذه المراحل التاريخية من ناحية أخرى . ومن ثم فأن الإشكالية التى تواجهها الدولة الآن تتمثل فى كيفية الحفاظ على وظائفها التقليدية كدولة مركزية من جانب، وكيفية مواجهة التحولات العالمية والمجتمعية المحلية من جانب آخر . ولاشك أن هذه الازدواجية قد انعكست بشكل واضح على توجهاتها التنموية ومن ثم موقفها من قضية العدالة الاجتماعية . حيث تراجع دورها وأصبحت عاجزة عن تحقيق أدنى إشباع للحاجات الاساسية للجماهير الفقيرة . وأصبحت الدولة والمؤسسات الحكومية الرسمية الآن تواجه مشكلة على درجة عالية من الخطورة تتعلق بطرح الحلول المناسبة لمواجهة تنامي المناطق العشوائية بكل مشكلاتها البيئية والاجتماعية والثقافية والعمرانية، فاما أن تضع مخططا لازالة مثل هذه المناطق العشوائية من جذورها ومن ثم ستواجه مشكلة أخرى تتعلق بنقص امكانياتها لاستيعاب سكان هذه الأحياء فى مناطق أخرى أو أن تنفذ خططا لتطوير هذه المناطق العشوائية، وهذا يعنى اعترافا من جانبها بشرعية هذه المناطق، غير أن تطوير هذه المناطق وإمدادها بالخدمات الضرورية يعد مطلبا يفوق كثيرا الامكانيات المادية لها . ومن ثم فالامر يحتاج إلى موقف من جانب الدولة لحل هذه الإشكالية والتي تعبر أصدق تعبير عن غياب العدالة الاجتماعية فى هذه المناطق العشوائية التى تعاني من مشكلات حضرية وبيئية من جانب، ولكونها مزارع لانتاج واعادة انتاج المجرمين والمنحرفين والمتطرفين الذين يعانون من ظروف سكنية وصحية وثقافية واقتصادية متدنية بالمقارنة بالسكان فى الأحياء الأخرى الراقية والتي قد لا تبعد كثيرا عن هذه المناطق العشوائية الفقيرة والمتخلفة مثال ذلك (منطقة عزبة الهجانة مقارنة بأحياء مدينة نصر، وأيضا

الدويقة ومنشأة ناصر ومدينة نصر . . . وأحياء ومناطق أخرى كثيرة) تعبر عن الأزواجية وغياب العدالة الاجتماعية والتي تعكس بوضوح دور ووظيفة الدولة وتراجعها فى مواجهة المؤسسات المحلية غير الرسمية (الأهلية).

- بل وتعانى الدولة أشد المعاناة من أزمة الديون واختلال هيكلها الاقتصادية مع تغييب كامل للمشاركة السياسية الفعالة وتغييب المجتمع المدنى ودوره فى مساعدة الدولة على انجاز مهامها، ورغم هذا القمع السياسى فأن الدولة تقوم باجراءات من شأنها تعطيل قضية العدالة بما يهدد القانون الطبيعى لاستقرار الأنظمة السياسية وهو عمل حراك اجتماعى يحفظ للدولة توازنها لكن هذا لم يحدث، ومع تزايد هذه الاجراءات القمعية على المستوى السياسى وتزايد تعطيل العدالة الاجتماعية بل ومحوها تماما ، فأن هناك آثار اجتماعية فادحة تعبر عن هذا التسلط والقمع منها أعمال العنف والارهاب والتطرف لدرجة أن مدينة القاهرة تعيش وسط حزام من الفقر مما يهدد هذا المجتمع وهذا يعود بطبيعة الحال لغياب دور الدولة فى التحول الرأسمالى وغياب تشريعات العدالة الاجتماعية، ومع تزايد الفقر والامية والمرض والبطالة سوف يزداد الكبت الجماعى لنصل الى وضع قائم وصورة مظلمة من الحياة الاجتماعية تهدد استقرار المجتمع وتنميته، حيث أن الفقر والمسكن العشوائى وتخلى الدولة عن وظائفها الأساسية وانسحابها منها وعجزها عن الفعل جعل التيار الدينى الذى يقوم بتقديم بدائل وهمية للهروب من الواقع والاحساس بالظلم الاجتماعى مما سيؤدى حتما لمزيد من العنف والارهاب . ان الفقر والظلم الاجتماعى والاحساس بالقهر دلائل على غياب العدالة الاجتماعية فى مجتمعنا . وحتى تغييب الجماهير عن هذا الوعى تستخدم الدولة الخطاب الدينى الرسمى والاعلام للسيطرة على الجماهير بتزييف وعيهم وتبرير التفاوتات الاجتماعية على أسس دينية وخرافية لتكرس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتربط الأوضاع الاقتصادية والفقر بالمشيئة الالهية والجنة الموعودة للفقراء وهذا يتم عبر وسائل الاعلام والتثقيف الرسمى والتي تكرر التفكير الخرافى فى الثقافة السائدة . هذا بالاضافة الى تهميش دور المجتمع المدنى والأحزاب السياسية

والنقابات المهنية وتهميش دور الثقافة والمتقنين وحولت المتقنين الى ذوات يعيشون عصور مجيدة بالنسبة لهم وتحول معظمهم الى التكنوقراط الذين ينفنون الأوامر وغير مؤثرين فى العمل العام أو مانطلق عليهم متقنى السلطة . وسيظل هذا الوضع على ما هو عليه، رغم ادعاء الدولة بتطبيق الليبرالية الاقتصادية وبرامج الإصلاح الاقتصادى ولكنهم بيتناسون أن الليبرالية الرأسمالية ارتبطت بمناخ ديمقراطى حقيقى ودور فعال للمؤسسات الثقافية والمجتمع المدنى وحقوق الانسان بينما عن عمد فان التحولات الاقتصادية لدينا هى برامج يمكن تسميتها الإصلاح الاقتصادى بالديكتاتورية فى الستينيات والخمسينيات كانت العدالة منحة من ديكتاتور وفى السبعينيات هى غياب العدالة وفرص الحياة مع وجود القهر والظلم الاجتماعى . اذن القضية هى اشكالية ديمقراطية فى الأساس فلن تكون هناك عدالة فى ظل هذه التحولات التى يصعب الفكك منها بدون الإصلاح الدستورى.

- وحجة أن الإصلاح الاقتصادى أولا حجة واهية فلا اصلاح اقتصادى حقيقيا بدون اصلاح دستورى واذا لم يحدث هذا سيهدد الجماعات السياسية بالانقراض فيجب أن يكون الإصلاح السياسى متوازيا مع الإصلاح الاقتصادى ولا بد من تغيير الدستور المصرى وأن تتحول مصر الى دولة برلمانية فى ظل حريات حقيقية وبدون هذا فسوف يتأزم الوضع اقتصاديا وسياسيا وخاصة فى ظل العنف والإرهاب . والشئ الوحيد الذى سيقضى على العنف والإرهاب والجماعات الدينية المتطرفة هو اطلاق حرية المنافسة السياسية والحريات المدنية واعادة الدور التنقيفى للجمعيات العلمية والأهلية والمدنية . فالعدالة التى اتصورها هى وجود الحد الأدنى من حقوق الانسان فيما يتصل بأمنه الذاتى لا يقهر ولا يسجن ولا يعتقل، حق الانسان فى العمل، حقه فى حرية التعبير والرأى وحرية المشاركة، وكل هذا لا يمكن حدوثه فى غياب الديمقراطية الاجتماعية حق الانسان فى الاختيار والديمقراطية السياسية حق الانسان فى التعبير والحرية، وغياب الديمقراطية يجعل فرصتنا فى الاختيار أمرا صعبا للغاية لانه من الواقعى أن نعترف ان الاقتصاد العالمى كله فى يد عدد محدود من الشركات متعددة الجنسيات،

وهذا معناه أن كل شيء يخضع للقيمة النقدية حتى العلاقات الأسرية كلها محسوبة بالنقد، فالرأسمالية تحول كل شيء الى سلعة وكل العلاقات الانسانية ستصبح محسوبة بالنقد، والمجتمعات الفقيرة مثل مجتمعا لن تتحمل والمثال واضح فى هجرة الأبناء واسرهم، العنف، الارهاب، التطرف، البطالة، الجريمة، وكلها مظاهر تعبر عن التفكك الاجتماعى، وليس هناك خيار، فاما أن ننجح فى عمل تنمية سريعة معقولة تسمح لنا بمكان نسبى على خريطة العالم فى القرن القادم على مستوى الدول الغربية وإلا سوف ننهار . وليست الاشكالية الآن ماهو النظام الذى سيوصلنا الى التنمية هل هو اشتراكى أم رأسمالى أم إسلامى، ليست هذه هى القضية، بأى نظام لابد من إحداث تنمية شاملة تكن مقوماتها التعليم والانتاج والقدرة على التنافس وعمل ديمقراطية حقيقية وحوار فان وضعنا سيكون أسوأ من وضع السودان المنقسم الآن لسبع قوميات مختلفة وأيضا لأديان مختلفة، ونسأل أيضا أين وضع الصومال وزائير الآن، هناك العديد من الدول سوف تختفى فى القرن القادم .

- أما بالنسبة لمصر ومستقبلها فاذا لم تحدث تنمية سريعة تعبر أزمة المجتمع العميقة من خلال مشاركة المثقفين والسلطة على حد سواء بدراسة جدية وعلاج جدى سوف تنهار لأنه القرن القادم ببساطة هو قرن آسيا والباسفيك فليس لدينا أى شيء مضمون بشكل مستمر، فالسكان يتزايدون بمعدلات مرتفعة، والأرض محدودة والمياه محدودة، والصناعة أهملت، والثقافة تراجعت، والدولة والمثقفون فى غيبة واستهتار، كم من المناقشات والمؤتمرات والحوارات دارت حول موضوع الخصخصة ورغم ذلك لا محل لأى نتائج أو توصيات بالاهتمام من قبل الدولة، والعدالة لا يمكن أن تحدث بالقطاع الخاص وحده (فالاقتصاد فى أى بلد لابد أن يكون مختلطا ، أى أن ينهض القطاع العام يدور فى تحقيق التنمية ويشركة القطاع الخاص كذلك فى تحقيقها)، والرأسمالية الحقيقية المنتجة تعرف ضرورة وجود القطاع العام لأن الرأسمالية الوطنية لن تستطيع وحدها تحقيق تنمية، أما ترك الوضع كما هو عليه فان البديل هو العنف والفوضى والتطرف تلك

المظاهر التي ارتبط وجودها باستشراء الطبقة الطفيلية وثرائها الفاحش والاستفزازي مع إفقار مطلق لغالبية الجماهير التي تتفاقم أزمتها اليومية وتتدهور أوضاعها المعيشية بفعل التضخم وإرتفاع الأسعار وتخلي الدولة عن وظائفها الأساسية.

(*) وبالتالي فالباحث بعد هذا العرض يرى أنه إذا كانت الدولة تنتهج النهج الرأسمالي في التحول الاقتصادي فإن هذا التحول لابد وأن يستند على دور فعال وقوى للدولة بحيث تكون الدولة جهازا لتحقيق العدل الاجتماعي من حيث الإبقاء على مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات التعاونية التي تدعم الخدمات الاجتماعية الأساسية وإن يكون القطاع العام جزءا أساسيا وهاما في عملية التنمية بجوار القطاع الخاص، وقوة الدولة في هذا السياق وفي بداية القرن الحادي والعشرين معناها التخطيط الصحيح الذي يعتمد على التقدم العلمي والتكنولوجيا والتطور الصناعي، أن التبعة أمر واقع والخروج منها يحتاج إلى جهد شاق وطويل وكبير، ولن يحدث ذلك بالشعارات والمؤتمرات والندوات بقدر ما يحدث بتطور التخطيط كما ذكرنا سلفا بشكل علمي ورشيد، وأن تراعى كل المتغيرات فالديمقراطية هي السبيل الوحيد للعدالة الاجتماعية، لأن عدم وجود الديمقراطية يهدد إنجازات التنمية في المستقبل، فالاصلاح الدستوري يجب أن يسير جنبا إلى جنب مع الاصلاح الاقتصادي بمشاركة كل الفئات والطبقات لأن من شأن ذلك أن يسمح بالإستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي .

(*) إن تحقيق العدالة الاجتماعية يتطلب التنسيق الواعي والهادف بين الدولة وأجهزتها ومؤسساتها الرسمية وبين المؤسسات الأهلية (المجتمع المدني)، وبينهما وبين القطاع الخاص . ومن ثم الاستفادة من الامكانيات المتاحة في المجتمع لتحقيق هذا الهدف . فمؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص لابد وأن تطرح مشروعات تنموية مشتركة من شأنها تقليل الفوارق الطبقيّة والتوزيع العادل لفرص

الحياة، غير أن هذا الدور لا يجب أن ينفصل بحال من الأحوال عن إشراف الدولة، بحيث يمثل جزءا من سياساتها وتوجهاتها التنموية.

وانطلاقا مما سبق فإننا نرى أن ثمة تداخلا بين العوامل والمتغيرات المحلية من جانب والإقليمية والعالمية من جانب آخر، تلك العوامل التي تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ومن ثم فإن أى تغيرات يشهدها المجتمع المصرى على الصعيدين السياسى والاقتصادى تؤثر بشكل فعال على الصعيدين الايديولوجى والثقافى، وهذا يعنى أن ثمة علاقة بين الديمقراطية ومدى تحققها فى الواقع وبين العدالة الاجتماعية على كافة مستوياتها، فضلا عن أن أى تغيرات تطرأ على الصعيدين الاقتصادى والسياسى تحدث تغيرات على الصعيد الأيديولوجى والثقافى، ولما كانت قضية الأصالة والمعاصرة تشكل حيزا كبيرا على المستويين الفكرى والسياسى خلال السنوات الأخيرة حيث ظهرت تيارات فكرية متباينة تعكس توجهات أيديولوجية معينة، كما تعكس إنتماءات إجتماعية وسياسية مختلفة .

(*) فثمة فريق يرى ضرورة العودة الى التراث الدينى وفهمه والانطلاق منه الى وضع وصياغة مشروع حضارى للمجتمع خلال المراحل القادمة، بينما يذهب فريق ثان الى رفض الغوص فى الماضى والتسليم باننا فى حاجة الى الاندماج فى النظام العالمى ومحاكاة النموذج الرأسمالى الغربى المتقدم، فإننا نجد فريقا ثالثا يرى ضرورة فهم التراث الإسلامى وانتقاء مايتناسب منه مع التطورات الحديثة التى يشهدها المجتمع كجزء من النظام العالمى ومحاولة التوفيق بين ما هو معاصر وما هو تراث بالشكل الذى يتفق وخصوصية المجتمع المصرى، وفى ضوء ذلك فإن قضية الأصالة والمعاصرة تفرض نفسها على الساحة الفكرية والسياسة ليس فقط على الصعيدين المحلى والاقليمى ولكن أيضا على الصعيد الدولى . لذلك رأينا ضرورة التعرض لمفهوم وأبعاد هذه الظاهرة كما تعكسها التيارات الفكرية المتباينة التى تعبر عنها من خلال لقاءات مع نخبة من المنقّفين

المصريين تنتمى لهذه التيارات الفكرية المتباينة . ونحن نرى انه لايمكننا فهم هذه الظاهرة الفكرية والأيدولوجية بمعزل عن فهم السياق المجتمعي بصفة عامة والسياقين السياسى والاقتصادى بصفة خاصة .

الفصل الثامن

إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر المصرى

جوانب الانفصال والتكامل

محتويات الفصل :

- تمهيد : حول إشكالية الأصالة والمعاصرة.
- أولاً : حول مفهوم الأصالة والمعاصرة عند التيارات الفكرية المختلفة.
- ثانياً : إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر المصرى الأبعاد المحلية والعالمية.
- ثالثاً : تطور أشكال التعبير الدينى غير الرسمى ودور المؤسسات الدينية الرسمية فى تنمية الوعى الفكرى والدينى.
- رابعاً : التغلغل الثقافى وإشكالية الأصالة والمعاصرة والبحث عن نموذج حضارى، رؤية مستقبلية.
- خاتمة تحليلية.

تمهيد : حول إشكالية الأصالة والمعاصرة :

تطرح قضية الأصالة والمعاصرة نفسها على ساحة الفكر العربى الحديث والمعاصر بصفة عامة ، والفكر المصرى بصفة خاصة . باعتبارها القضية الأولى والأساسية فى إشكاليته ، القضية الأكثر التصاقا به وبمقوماته ، ومضمونه ، وأدواته وأساليب عمله.^(١)

وبرغم ماتحقق للوطن العربى عامة من تطورات بنائية كبروز فئات وطبقات جديدة وأنشاء مؤسسات تشريعية وتنفيذية فضلا عن تطور التعليم ونموكوادر ثقافية وفنية وإدارية، إلا أنها لم تخرج فى ممارساتها العامة السياسية والاقتصادية والعسكرية عن الهيمنة الرأسمالية العالمية . وبرغم هذه التطورات التى شهدتها الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وأندماجها فى التقسيم الدولى للعمل ، فإن تنميتها ظلت تنمية رأسمالية هامشية طفيلية تابعة . وظلت تحتفظ داخل بنيتها الاجتماعية على كثير من ظواهر وسمات بنيتها السابقة على الرأسمالية كالعشائرية والقبلية وشبه الاقطاعية الى غير ذلك^(٢)

ولذلك فإن تساؤلا يطرح نفسه فى هذا المجال مؤداه : لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب ؟ ماالسبيل الى اللحاق بركب الحضارة الحديثة والتخلص من التخلف والتبعية والقهر والاستبداد ؟ هل يتحقق ذلك من خلال العودة الى التراث (الأصالة) أوبالاندماج الكامل فى الغرب والحضارة الحديثة (المعاصرة) ؟ أم بمحاولة التوفيق بينهما أوالبحث عن طريق آخر جديد ؟ ويتفرع عن هذا التساؤل التقليدى تساؤلات فرعية حديثه ، اى تراث (أصالة) ؟ واى معاصرة ؟ وأى جديد؟

ولعلنا نجد اليوم أمتدادا لنفس التيارات أو الاجابات القديمة التى تعود الى عصر النهضة كالتيار التوفيقى العقلانى الذى كان يمثل رفاة الطهطاوى وخير

(١) محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، دراسة نقدية، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت،

١٩٨٥، ص ٢٦.

(٢) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سابق ذكره، ص ص ٤٨-٤٩.

الدين التونسي ، والتيار الدينى السلفى والذى تمثل فى الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية على اختلافها ، والتيار القومى الليبرالى الذى كان يمثلُه فرح أنطون وسلامه موسى ، ولكننا سنجد كذلك فى الامتداد المعاصر لهذه التيارات والاجابات، اختلافات لاتغير من جوهر المدلولات العامة لهذه التيارات والاجابات بل من الممكن أن تضيف اليها وتغنيها بكل ماأضافته السنوات المائه الأخيرة من خبرات وتجارب ، على أن الوقوف عن بعض الملاحظات العامة حول أبرز هذه التيارات يعد أمرا هاما.(١)

ويعد التيار الدينى اكثر التيارات الفكرية المعاصرة أنتشارا . غير أن أنتشار هذا التيار وتفاقم شعبيته ليس نابعا مما يضيفه أو يبدعه من دعوة فكرية أو قيمية ، بقدر ما يعبر عن الأفكار والقيم الموجودة والسائدة بالفعل فى حياة الشعب ووجدانه الجماعى ، تلك الأفكار التى يسعى هذا التيار الى تميمتها وتغنيتها . ومن ثم فإنه يستمد شعبيته من خلال استناده الى واقع ثقافة شعبية سائدة ومنتشرة بين الأوساط والمستويات الشعبية الفقيرة . حيث تقف هذه الثقافة الدينية فى مواجهة الأزمة التى تعاني منها الثقافات الموضوعية الأخرى التى تسعى وتتطلع للتغيير والتحديث . فضلا عن الأزمة التى تعاني منها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى بصفة عامة ليس فقط على المستويين الاقتصادى والاجتماعى ، ولكن أيضا على المستويين السياسى والأخلاقى . ويضم هذا التيار عدة تيارات فرعية تتباين وجهات نظرها حول طبيعة السلطة والنظام ، فثمة تيار ينطلق من ضرورة الغاء حاكمية البشر و الدعوة الى إقامة الحاكمية الإلهية ، حيث تتنوع المواقف حول هذه القضية ، الرئيسية من تكفير وتجهيل للسلطة دون المجتمع ، أو تكفير وتجهيل السلطة والمجتمع معا ، ودعوة لإزالة هذه السلطة بحد السلاح ، ويعبر هذا التيار عن تأثره بشكل واضح بفكر " سيد قطب" وأبرز التيارات الدينية التى تمثله (حركات الجهاد ، والتكفير والهجرة).

(١) غالى شكرى، ديكتاتورية التخلف العربى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٨٧-١١١.

وثمة تيار آخر يتسلح برؤية معتدلة ويكتفى بالدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية ولا يدير ظهره للعصر والتحديث ويكتفى بالتكنولوجية رافضا ماوراءها من فكر وعلم وفلسفة ساعيا الى إقامة علم وفكر جديدين يرتكزان على أسس اسلامية وهو ما نطلق عليه تيار "السلفيين الجدد" أما التيار الثالث فهو التيار الدينى العقلانى المستتير ذو التوجه الوطنى والقومى وله جذوره الشعبية العميقة لكنه ومازال محدود التأثير والفاعلية فى مجمل الحركة السياسية والاجتماعية السائدة. (١)(*)

أما التيار الثانى فهو التيار الماركسى الذى ينهض على نقد الفكر العربى بصفه عامة ويرى فى هذا الفكر البرجوازى التابع أزمة المجتمع العربى ، وأن التخلف فى هذا المجتمع مرتبط بطبيعة الايديولوجيا السائدة المرتبطة بالبرجوازية التابعة ، وأن هذه الطبقة هى التى تغيب التملك المعرفى لتراثنا ولواقعنا ولعصرنا ، وأن هذا التملك المعرفى هو سبيلنا للتحرر والتغيير الثورى . أى يجب تغيير السلطة واحلال سلطة جديدة تعبر عن طبقة اجتماعية جديدة هى الطبقة المنتجة فى المجتمع " الطبقة العاملة " ، وبالتالي فإن الخروج من المأزق يكمن فى قضية السلطة وطبيعتها الطبقية . وفى حقيقة توجهاتها وممارساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. (١)

وفى مواجهة هذين التيارين ينقد " الجابرى " (٢) (*) . التيار الدينى السلفى الذى يتخذ من الماضى وخاصة التراث الدينى محوراشاراته ومرجعياته الايديولوجية التى

(١) محمود امين، مفاهيم وقضايا إشكالية، مصدر سابق، ص ص ٤٩-٥٠.

(٢) مزيد من التفاصيل حول هذه التيارات أنظر :

محمد عابد الجابرى ، اشكاليه الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٩-١٦

سمير امين ، أزمة المجتمع العربى ، دار المستقبل العربى ، مصدر سابق ، ص ص ١١٩-١٣٢

(١) سمير امين، أزمة المجتمع العربى، مصدر سابق، ص ص ٥١-٥٢.

(٢) محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، مصدر سابق، ص ص ٣٨-٤١.

تصل الى حد التقديس . فهذا التيار يرفض الرؤية السلفية الجامدة وينظر الى التراث عامة نظرة تحليلية نقدية ويسميه "الجابري" التيار التاريخي النقدي ، مشيراً الى أن التيار الديني ينهج منهجا قياسيا فقهيًا ثابتًا وجامداً وهو قياس الغائب علي الشاهد . ولابد من تجاوز هذا النهج القياسي والقطيعة مع الاندماج في الحضارة العصرية ولوأدى ذلك الى فقد أن هويتنا ويذهب الي أبعد من ذلك أن السبيل الى الارتباط بالعصر وتجديد الفكر العربي هو التخلص من سلطة السلف وسلطة القياس وسلطة اللفظ في بنية العقل العربي مما يجعل العقل العربي عقلاً مستقلاً بنفسه ، متحرراً من المرجعية التراثية الإسلامية والمرجعية الأوروبية على السواء ، ويرى الجابري ضرورة العودة لجوانب من التراث وخاصة الجوانب العقلية منه وتوظيفها . ويبرز التيار التوفيقى باعتباره أكثر وسطية وهوما يدعو إليه "زكى نجيب محمود" للتوفيق ما بين التراث (الأصالة) والمعاصرة وهو يرى أن التوفيقية هي سمة أساسية وجوهرية للعقل العربي كله قديماً وحديثاً ، وهي الدعوة الآن للتوفيق بين التراث الديني والعلم بحيث نأخذ من التراث ما ينفعنا ونرفض منه ما لا ينفع ولأنفع فيه وعلي حد تعبيره نأخذ من التراث ما نستطيع تطبيقه تطبيقاً عملياً اليوم ، وكذلك الأمر من العصر والتحديث ننتقى منه ما ينفعنا .^(١)

وفي تعارض مع هذه الرؤية يبرز تيار يمكن أن نطلق عليه التيار الثقافي القومي الليبرالي حيث يشير "برهان غليون"^(٢)(*) . في كتابه "اغتيال العقل" لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة ؟ وهو هنا يرجع هذا الى سيادة الحداثة العقلانية

(*) أنظر ايضاً:

محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي محدداته وتحدياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٩٠

(١) زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١، ص ٦.

(٢) برهاناً غليون، اغتيال العقل، مكتبة مدبوى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ٣٠٩-٣٥١.

(*) أنظر ايضاً :

- حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مصدر سابق، ص ص ٣٢٧-٣٤١.

الى تنفى الحداثة الذاتية . فالنهضة كما يشير لا تتحقق بدون ذات حرة متحررة وثقة من قوتها ، ومن هنا فمشكلة الثقافة هي المسألة الأولى من مسائل النهضة . فالنهضة عنده ليست إلا التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية وتتزايد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد وقوة الحافز القومي والشعور بالاعتزاز الثقافي . وأن أخفاق العقل العربي وأخفاق تحررة قد نجم على حد تعبيره عن إهمال قطاعات الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما أسميناه بالتعليم العقلاني والعلمي ، فهذه الحداثة العقلانية هي كما يقول تغريب وتبعية وتقليد . على أنه يرفض الحداثة التغريبية وأطروحاتها ، يرفض كذلك أطروحات الأصولية السلفية والهدف عنده هو تحرير العقل من الأطروحتين ، ليس إقصاءا للعلم أو إقصاءا للتراث ، وإنما إطلاق العقل من كل قيد وتوسيع دائرة النقاش والحوار العقلي . أن أى سياسة ثقافية على حد قوله تقوم على فرض أيديولوجية على العقل معاصرة كانت أوتراثية ، تقتل الحوار . فالسياسة الوحيدة المنتجة في تقديره هي حرية الثقافة وفتح مناطق حرة للثقافة^(١)

مما سبق يمكننا أن نصنف المواقف السابقة ازاء الأصالة والمعاصرة الى ثلاثة مواقف رئيسية ، مواقف معاصرة تدعو الى تبني النموذج الغربي المعاصر . بوصفه نموذجا للعصر كله ، أى النموذج الذى يفرض نفسه تاريخيا كصيغه حضارية للحاضر والمستقبل ، ومواقف سلفية تدعو الى إستعادة النموذج العربى الإسلامى كما كان قبل الإنحراف والانحطاط ، محاولة تشييد نموذج عربى إسلامى يحاكي النموذج القديم فى الوقت الذى لم يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر ، ومواقف أنتقائية تدعو الى الأخذ بأحسن ما فى النموذجين معا والتوفيق بينهما فى صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا . إن تحليلنا لرؤى المثقفين المصريين حول هذه القضايا والمواقف الفكرية تجاه قضية الأصالة والمعاصرة سيحسم لنا كثير ا من هذه الاختلافات النظرية ويحسم قضيتنا ، هل هي أصالة؟ أم

^(١) برهان غليون، إغتيال العقل، مصدر سابق، ص ص ٣٠٩-٣٥٦.

هى معاصرة ؟ وكيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذى بغيره نفلت منا عروبتنا أونفلت منها . فكيف السبيل الى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حر فى عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة .

أولاً : حول مفهوم الأصالة والمعاصرة عند التيارات الفكرية المختلفة:

١ - التيار الماركسى :

ثمة اختلافات بين أصحاب هذا التيار حول مفهوم الأصالة والمعاصرة ، وكلها اختلافات تعبر عن تباين وجهات النظر داخل التيار الفكرى الواحد ، حيث تشير الحالة رقم (١) " أن مشكلة العرب هى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وعلى الإنسان العربى أن يحافظ على هويته وأن يكون إنسانا متقدما ويعيش فى عصره فى نفس اللحظة . والحقيقة أود عند تحديد المفهوم أن ابدأ بعدة نقاط ومساائل خاصة بهذه القضية:-

أولاً : أن هناك مبادئ تحكمنا وأولها أن الحضارة حية مادامت تفرز معارف معرفية جديدة وإذا كفت عن هذا الإنتاج فسوف تتطوى على نفسها وتراجع وتفقد وظيفتها كطرف عامل مع الحضارات الأخرى هذه قاعدة عامة والدليل على ذلك أنه قد أندثرت عدة حضارات ولانعلم عنها إلا القليل ولم يدرسها التاريخ بل كانت محل إهتمام جماعة الانثوجرافيين ، اذن الحضارة ليست ماتركه لنا السلف .

ثانياً : وماتركة لنا السلف يجب أن نميز فيه بين قرون الأزدهار فى الحضارة العربية الإسلامية وهى الخمسة قرون الاولى التالية للهجرة وبين سنوات الانطواء والشعوذة والأساطير والتخلف والخرافات والتفكير اللاعقلانى ... الخ ، فنحن مازلنا نتباهى ونتعنى وندرس أسباب الإزدهار . وفى الحقيقة لم ندرس لماذا توقف هذا الأزدهار ولماذا رجعنا للخلف وسبقتنا باقى الحضارات ؟

ثالثا : الأمر الثالث أن التقدم لا يمكن أن يكون مجرد محاكاة لطرف آخر وذلك لسبب بسيط وهو أن ربنا قد خص القروء بالقدرة على المحاكاة ، ولكنه ميز الإنسان بالتفكير وبالعقل فلا يمكن أن يكون هدفي أن أصبح فرنسيا مثلا أو أمريكيا وإذا كان هذا ممكنا على أساس فردي ، فإنه لا يمكن على أساس مجتمعي وأن نمحي شخصيتنا بالكامل، هذا هدف مرفوض بشكل عام . إذن مثل مانرفض السلفية نرفض أيضا ما نسميه الغربية ، فمن المستحيل أن نعود للوراء ومن المستحيل القفز على الحضارات الأخرى"(*)

بينما تشير الحالة رقم (٢) " أن الأصالة جزئت فنحن نستخدمها لتبرير ذاتنا فليست الأصالة هي الالتزام بما جرى ولكن توظيف ماجرى وحدث لتبرير أن يكون لنا موقف، والمعاصرة فنحن عاجزون عن أن نكون جزءا من المعاصرة ، وبحكم عجزنا في أن نكون جزء من المعاصرة ننشد الى ثقافتنا وماضينا وهنا نحاول أن نحتج على المعاصرة " (*)

بينما تؤكد الحالة رقم (٣) " مفيش حاجة اسمها أصالة ومعاصرة ، فليس هناك معاصرة بلا أصالة ولا أصالة بلا معاصرة ، حكاية أننا نعمل ضدين ونخلق حاجتين ضد بعض ده تخلف ، لأنك علشان تبقى متقف معاصر لازم تبقى متقف أصيل ، وعلشان تبقى متقف معاصر لازم يبقى عندك أصول وتراث إذن علشان تبقى معاصر لابد أن تكون أصيل لابد أنك تبني على شئ ، فالحضارة العريقة قامت علي الاثنين . مثلا أنت احتفظت بتراثك العربي والإسلامي وأستوعبت حضارة اليونان والأغريق والفلسفة الأغريقية والقانون الروماني . فاحنا دلوقتى كجيل عربي متقف لازم نعرف أن أساسنا التراث العربي الإسلامي المسيحي هو ده أساسنا ولنا حضارتنا الفرعونية واليونانية... الخ . فلابد أن نكون منفتحين على العالم وعندنا أصل نبني عليه ونستمد قوتنا منه "فغاندى" كان له قول مأثور في هذا

(*) الحالة رقم (١) ا.ع

(*) الحالة رقم (٢) م.أ

يقول لابد أن نفتح كل النوافذ لكي يدخل أى هواء نقي ينعشنا ولا يقلعنا . يعنى لازم يكون عندى أساس ثابت التراث لأن خلفى ٢٠٠٠ سنة من الحضارات أستطيع مواجهه الحضارة الجديدة من مركز قوى ، ومهمه المثقفين أن يعيدوا اكتشاف تراثهم وعليهم أن يغربلوه لأن مش كل التراث كويس ونستوعب منه ما هو مفيد وننقيه ثم نفتح على التيارات الأخرى"(*)

بينما تشير الحالة رقم (٤) " الأصالة والمعاصرة ثنائية ملتبسه بما يسمى بالوافد والموروث وستجد هذه الثنائية منذ ايام الطهطاوى أنه كان عايز يأخذ من الغرب ما يحقق به التقدم ويراعى التراث وخصوصيه الآنا وهى علاقه بين الآنا والآخر وخصوصيه الآنافى غير عزله عن الآخر وخاصة لاتجعلك تابع مطلق للآخر ولاتعزلك عنه فى نفس الوقت ولاتجعلك استمرار بليد للماضى ، وكان فكر الطهطاوى العقلانى نحن نبني الوطن فى ثلاثة حاجات الفكر والحريه والمصنع ، لكن لاشك أنا أرى أن التحديث فرض علينا من الخارج . وأزعم أن القرن الثامن عشر كان نقطه تحول فى مصر وكان هناك ديناميكيات للتطوير من الداخل عمر مكرم ينتسب لهذه المرحلة فى صراعه مع محمد على وكانت هناك برجزه جديدة ، وأزعم أن الحملة الفرنسية لم توقظ الثقافة المصرية كما تصور البعض على العكس أنا فى رأى أنها اسكتت الاصوات الداخلية والأصيلة فى المجتمع المصرى"(*)

بينما تشير الحالة رقم (٥) " الأصالة والمعاصرة هى ببساطه العلاقة بين الموروث والوافد أو العلاقة بين العرب وأوروبا والإسلام والإفكار الحديثة اللى جاءت بها الثورات الليبرالية فى أوروبا ابتداء من الثورة الفرنسية ، أما من جهه أنها إشكالية فهى إشكالية قائمة وثابتة والخطأ فى معالجتها عند العرب والمصريين خطأ ثابت تاريخيا ، والنهاردة نتحدث عن الجماعات الإسلامية والأصولية التى

(*) الحالة رقم (٣) ع.م.

(*) الحالة رقم (٤) ا.م.

تسبب البشرايل نهار واعتبرت كل ماهو علمانى هو كافر فده مظهر من مظاهر هذه الإشكالية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٦) " أن الأصالة والمعاصرة قضية مفتعلة وأنا لا أرى تعارض بين أن اكون جزء من العصر وبين أن احتفظ بتقاليدى والتراث وأنا بصفة خاصة من الداعين للعودة الى الجذور فى الفن الادبى" (*)

وتشير الحالة رقم (٧) " الأصالة والمعاصرة تعبير أكل الظهر عليه وشرب ، الأصالة أن يكون عندك تراث والمعاصرة أن تكون جزء من العصر ، وأنا شايف أنه مفيش مشكلة كل واحد فينا بداخله تراثه وفى نفس الوقت عصرى" (*)

وتشير الحالة رقم (٨) " أنا أرى أن الأصالة والمعاصرة هى ازدواج بين حاجتين أنه يبقى لك ارتباط بالثقافة الغربية والإنسانية بشكل عام والثقافة العربية وأنا راي أن هذه مقابلة مفتعلة ولازم تبقى واعيه بها القوى المستتيره فى المجتمع المصرى لأنك ببساطه بتخاطب جمهور أنت عايزه يتغير فلابد من أن تلتصق بثقافته لتستطيع أنك توصل افكارك " (*)

٢ - التيار الليبرالى :

أن ثمة اتفاقا بين المثقفين من اصحاب التيار الليبرالى حول قضية الأصالة والمعاصرة من حيث مفهومها وابعادها وجوانبها المختلفة ، حيث تشير الحالة رقم (٩) " أنا ملاحظ اولا أن المقابلة بين الأصالة والمعاصرة واعتبار أن الأصالة هى نقيض للمعاصرة أو أن الأصالة لابد وأن تكتمل بالمعاصرة لأنها ناقصة يعنى أنهم طرفان متقابلين هذا غير صحيح، لأن الأصالة ليس طرفا نقيضا للمعاصرة ، لأننى اتصور أن الأصل ممكن يبقى قديم وممكن يبقى معاصر فى نفس الوقت ،

(*) الحالة رقم (٥) ص.ع

(*) الحالة رقم (٦) ج.غ

(*) الحالة رقم (٧) ى.ق

(*) الحالة رقم (٨) ا.ن

يعنى فعلين من الافعال التى نأتيها فى عصرنا الحاضر احدهما يمكن أن يعتبر أصيل اذا توافرت فيه شروط الأصالة والآخر يمكن أن يكون معاصرا ولكنه غير اصيل وكذلك الامر بالنسبة للمعاصرة أن المعاصرة كذلك ممكن تبقى تنتمى لهذا العصر دون أن تلبى حاجة من حاجته وبالتالي لا تتميز بالأصالة والعبره اولا بتلبيه حاجات جوهرية اذا كان هناك حلول مقترحة سواء كانت حلول عملية او فكرية تحل مشاكل حقيقية تثير الطريق تساعد على التنمية تساعدنا على إنشاء علاقات قوية مع العالم تتميز بالفهم والادراك علاقات فعالة لأنها ستبقى مفيدة" (٩)

وتتفق الحالة رقم (١٠) مع الحالة رقم (٩) " فى أن إشكالية الأصالة والمعاصرة إشكالية مفتعلة وغير صحيحة ، والتناقض الذى يقيم عادة بين الطرفين تناقض عاجز وغير طبيعى لسبب بسيط وهو أننا لو تعرفنا على فكرة الأصالة ذاتها هأنلا قىها ترجمه أن تكون حقيقيا فى كونيتك وشخصيتك لست مقلدا لاحد قبلك أنت تبدع مسارك وطريقك هذا هو المفهوم الذى يتم تداوله عند اطلاق كلمة الأصالة ولايراد منه شئ آخر وهو الارتباط الجديد بالاشكال الماضوية من الحياه والتفكير فاذن فى مغالطه فى هذا المصطلح واضحه منذ البداية ، اما المعاصرة مفهومها اوضح ولايس فيه لأنها تعنى ببساطه أن تعيش حياتك بكل معطياتها بكل تحولاتها بكل مقتضياتها فى العالم الذى يحيط بك بمتغيراته المادية والمعنوية ، ان تكون على الايفاع ذاته للعصر الذى تعيش فيه ومن هنا يمكن أن تطرح اسئلة للنشكيك فى الإشكالية . هل بوسعك إلاتتنمى الى ماضيك ؟ هذاليس فى مقدور اى أنسان ، لكن كل ما يحتاجه الإنسان هو قوى واعية و ارادة عظمية لتجاوز هذا الماضى والتكيف مع متطلبات الحاضر والمستقبل ، لأننا مغرقين فى بنيات غيبية ومغرقين فى التفكير المتيافيزيقى لكى نتحول الي أن نمثلك نهجا علميا فى التفكير معاصرا ويجعلنا قادرين على مواجهة التحديات وابداع أنتاجنا المعرفى والمادى ولاياتى هذا عفوا ، فاذن الجهد الحقيقى على مستوى الفرد وعلى

(٩) الحالة رقم (٩) ا.ح

المستوى الجماعى هو فى كيفية تحديث حياتنا وعقليتنا وثقافتنا وادوات أنتاجنا لكى تكون متواءمه مع منطق العالم المعاصر المعتمد على العلم والأنتاج^(٩) . أنها فى تصورى دعوة للمعاصرة .

بينما تشير الحالة رقم (١٣) " قضية الأصالة والمعاصرة قضية مغلوطه لأن كيف يمكن الإتكون معاصرا فأنت معاصر بكل المعانى رغم استخدامنا لكل التقنيات والتكنولوجيا دون فهمها ، والأصالة ايضا أنك وليد التراث جزء منك وتستطيع أن تأخذ من تراثك ماتراه مناسباً أنطلاقاً من مبدأ أن كل أنسان يصنع تراثه بمعنى التركيز والاختيار والانتقاء للجانب المضى ، وأنا أعتقد أن هناك آراء للفقهاء والقدامى مازالت تستخدمها كجوانب مضيئه وفى جوانب سلبية وغير متطوره وأنا أعتقد ايضا ليس هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة" ^(١٠)

وتشير الحالة رقم (١٥) " الحقيقة أنا لا أرغب الحديث فى هذه القضية فهى مزيفة من الأصل والمقصود بها تكبيل حركة التقدم لأن الأصالة اذا كانت أصالة فعلا فهى موجودة بدون الحديث عنها ، اما المعاصرة فهى الشئ المطلوب وإن كانت فى أصالتك العناصر القادرة على أن تعيش وتحيا مع العصر فستظل وسوف تبقى . اظن إن اليابانيين ما شغلوش أنفسهم بالسؤال ده . وكل اللى فيه اليابان اليوم من تقدم ورخاء هونتا محصلة أصالتها وعصريتها أما نحن عندنا هوايه نطلع مصطلحات وشعارات الهدف منها تكبيل حركة التقدم" ^(١١)

بينما تؤكد الحالة رقم (١١) " أنا أرى أن استخدام الكثير من الاصطلاحات هو تعبير عن الأفلاس واصبحت مثل تداول العملة المعدنية . هناك لايقل عن مائة مؤتمر للهوية ده افلاس فى حد مش عارف هويته ، تعريف الهوية العلمى " هو ما تصنع " فالأصالة والمعاصرة والأنشغال بها يعبر عن حالة افلاس من هذا الأفلاس

^(٩) الحالة رقم (١٠) ص.ف

^(١٠) الحالة رقم (١٣) ا.خ

^(١١) الحالة رقم (١٥) ب.ط

عندما صك المصطلح "زكى نجيب محمود" اول واحد استخدمة واستخدم المفهوم بأن الأصالة الأصل والقديم والمعاصرة هي الجديد . وهنا بدأ المتقنين يعبرون عن الأفلاس مرة اخرى وبدأوا يفكروا نأخذ أيه من زمان ونأخذ أيه من الجديد فالقضية من أساسها تعبير عن تخريب وتدمير ثقافى^(٥)

٣- التيار الإسلامى :

ثمة اتفاق عام عند التيار الإسلامى أن الأصالة هي الإسلام وأن حضارتنا هي الإسلام والمعاصرة هي مشروع اخر لحضارة أخرى غير الحضارة الإسلامية . حيث تشير الحالة رقم (١٧) " الى أنه بغض النظر عن المصطلح أنا بقول نقطه البداية هل عالمنا حضارة واحدة أم حضارات . بناء على الاجابة يتحدد الموقف فاذا قلنا العالم حضارات وأن اليابان حضارة والصين حضارة والهند حضارة والغرب حضارة فالإسلام حضارة معنى ذلك أن هناك تمايز بين الحضارات والتمايز هو موقف وسطى لاهو الانغلاق والعزلة ولاهو المماثلة والتشبيهة والنقلية ، يعنى اذن فى مشترك أنسانى عام بين كل الحضارات اللى هي العلوم الطبيعية العلوم اللى موضوعها لايتغير وبالتالي حقائقها وقوانينها لا تتغير لكن دائما فى قطاع تتمايز فيه الحضارات فكل حضارة يبقى لها بصمة إالى هي الثقافات الآداب الفنون العامة الفلسفات النظرة للكون المثل كل حضارة لها بصمة تتميز فى هذه القطاعات إذن هناك مشترك أنسانى عام وفى خصوصيات حضارية ، فالأصالة هي الخصوصية الحضارية، فأنا بتكلم عن أصالتنا يعنى احنا حضارة متميزة وأنه اذاكنا حضارات متعددة ومتميزة يبقى معناها أنه النهار دة لما تتكلم عن مشروع حضارى عن مشروع نهضه يبقى أنا اقول أناست ضد الغرب لكنى لست الغرب ، وهذا هو مايطرح تحت قضية الأصالة والمعاصرة بتياراتها المختلفة ، وأنا عايز اقول إذا أردنا المعاصرة فيجب أن تكون معا صررتنا أى عصرنا هو امتداد لتراثنا زى ماتراثنا أنفتح على الحضارات الأخرى لكن أخذ ورفض تمثل اشياء وهضمها

(٥) الحالة رقم (١١) ص.ف

ورفض اشياء يبقى برضه أيضا ننفتح على العالم كله لكن مع عرض كل شئ على معاييرنا المعيارية الإسلامية يعنى هذا مفهومي لموضوع الأصالة والمعاصرة" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٦) " أنا أرى أن المقصود بالأصالة هو القبض على جذورك التاريخية والاجتماعية والفكرية ، اما المعاصرة هي التطلع للغه العصر ورغم أن هذه تعبيرات مسكونه باشياء كثيرة ايه هو العصر من العصر يعنى مين في العصر يعنى امريكا وأوروبا وناس بتكلم بتقول أن المعاصرة هي الامركه ، لكن ارى أن موضوع الأصالة والمعاصرة لايسير منفصلا عن التطور اللى حصل فى المجتمع كله بمعنى أنا ماقدرش اقول فى نضوج فكرى واجتهاد بينما البلد فيها ركود سياسى يعنى العقل السياسى فى بلدنا معطل لاينمو سياسيا ، اذن لاينموفكريا ولافقهيا ده معناه فى خمول يعنى مفيش ابداع لافى الفكر الدينى ولا السياسى ولا الاجتماعى فأنت عندك مشكلة تحديث فى المجتمع بس أنت عندك قبل كده مشكلة تعريف التحديث فى اطار منظومتك القيمية ، بتاعتك ، وبالتالي المشكلة الحقيقية مش فى الأصالة والمعاصرة ، المشكلة فى المشروع ما هو مشروعك الوطنى وغير واضح ما هو مشروعنا الوطنى هنا القضية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٩) " أنا رأى أن الثنائيات الأصالة والمعاصرة ، الحرية الاستبداد ، الاقتصاد الموجة ، الاقتصاد الحر ، القومية والإسلام ، القومية والدين كل هذه الثنائيات أنا رأى أنها مصطنعة ومش محليا بل كلها مستوردة من الخارج هذه قضايا نشأت فى مجتمعات غربية عننا ونقلت إلينا عن طريق التبادل الثقافى مع الأوروبيين والغربيين وأثيرت بين المثقفين فاذن أنا أرى أنه اذا كانت العلمانية هاتلغى الدين احنا مش عايزنها ، لأن القضايا المستوردة اساسا ليس لها تاثير على القرار ولا تطور الناس ، القضايا الحقيقية التى تشغل الناس ذات شقين متعلق بحياتهم اليومية والمعيشية ، الشق الثانى متعلق بعقيدتهم الكامنة ، لذلك أنا

(*) الحالة رقم (١٧) م.ع

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ

شايف أن القضية ليس فيها إشكال اصلا ولذلك أنا أؤكد أن كل هذه القضايا مصطنعة ومفتعلة وأنا عايز اقول أن الشخص اللي بيقول أنا اصيل معناه يجدد من تراثه يحييه يصبح ندا تجاه المعاصرة" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) "الأصالة فى بداية الامر يكون عندك أنت مسلمائك وليس مسلمات الآخر ، فعادة أى منظومة فكرية تستند الى ما يسمى المسلمات ، فالمسلمات بتاعتنا غربية يعنى زى مثلا فكرة التقدم المادى هو الهدف من وجود الإنسان على الأرض ده احدى المسلمات الغربية هل تصلح لنا كمسلمة ، ولابعد ما شفنا مشاكل التقدم المادى فى الغرب علينا أن احنا نعيد التساؤل وبالتالي يبقى عندنا مسلماتنا ، النقطة اللي أحنا طرحناها لا بد أن تكون التراث بتاعنا سواء نأخذة بشكل دينى أو بشكل حضارى لا بد من ذلك لأن التراث عبارة عن مخزون يتجاوب يتفاعل فيه الإنسان مع بيئته تفاعلة مع ذاته عبر الآف من السنين ، واسقط كل هذا مسلمات الخارج وديه مسألة تدل على ضيق الأفق والعجز الشديد ، المعضلة الاساسية اذن هى أن هذه المنظومة العلمية التكنولوجية المسيطرة على العقل اللي ضرورى التعامل معاها بشكل أوبآخر التعامل معها عن طريق تبنيها على الطريقة الغربية لايؤدى الى شىء لأنها مسألة مش صحيحة وهذه هى المعضلة أنه يجب أن نقبل على المنظومة الغربية من خلال هويتنا ومخزونا الحضارى" (*).

بينما تشير الحالة رقم (١٨) " أن العصر ليس هو كل ما يحدث الآن عالم اليوم يتشكل من تقاليد كثيرة ، فالغرب اليوم وبطبيعة الحال يتصور أن المعاصرة والحداثة تعنى الغرب والمجتمع الغربى بطبيعة الحال ، وأى عاقل لاينبغى أن يقبل هذا الفرض فا الذى حدث فى الغرب هو نوع من التفاعل بين التاريخ الغربى وما استجد عليه من معطيات للتقدم ووفقا لهذا التفاعل نشأت الحضارة الغربية بالشكل

(*) الحالة رقم (١٩) س.ع

(*) الحالة رقم (٢٠) م.ع

الحالى ، وأنه لكى اتفاعل مع متغيرات عصرى بطريقة سليمة مستقلة فلا بد أن يكون هذا التفاعل مرتبط بتفاعل مقابل ومكمل مع شخصى أنا وتاريخى أنا مع تراشى أنا ، وهذا سيؤدى الى نوع من المعاصرة تختلف مع نوع المعاصرة الغربية وهذا ما يحدث الآن فى آسيا وسيحدث اشكال مرضية كما يحدث فى الهند وكل شرق آسيا فرغم أنهم يدعوا لهذا ويرون أنهم رغم تقدمهم الاقتصادى إلا أن المجتمع الآسيوى مقيد بتاريخ واعراف يرون إنها أفضل من الاعراف التى قيدت اهل الغرب فى مسعاهم للمستقبل . وبالتالى فى منطقتنا تحديدا الأصالة لها خصوصيتها ومعالمها الخاصة أحنا خصوصيتنا الخاصة هى الإسلام لما نقول أننا وفيين مخلصين لما فينا وتراثنا نعى الإسلام لأن الإسلام هو مشروع الأمة من تطوير وتقدم"(*)

ثانيا : إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر المصرى: الأبعاد المحلية والعالمية

١ - التيار الماركسى :

أن ثمة اختلافات بين متلقى التيار الماركسى حول طبيعة الظروف التى عملت على بروز إشكالية الأصالة والمعاصرة حيث هناك من أعتبر الإشكالية على المستوى العالمى ومنهم من اعتبرها إشكالية محلية فى الأساس حول هذه الاختلافات قد اشارت الحالة رقم (٥) " بدأت إشكالية الأصالة والمعاصرة منذ احتكاك الحملة الفرنسية مع مصر وبدأت منذ انتهاء العصور الوسطى ما بين اوروبا والعالم العربى والإسلامى فهذا الاحتكاك خلق حالة من الدهشة وحالة من حالات الرفض لأنه اقترن فى جانب منه بالغزو العسكرى الذى يقوم به اتباع دين ليسوا هم من الدين الإسلامى وبالتالى فكان لابد أن يأتى فى ظل الغزو العسكرى وفى ظل قهر وتسلط عسكرى كان لابد وأن يخلق حالة من حالات الرفض ، ثم حدثت مرحلة اخرى وتطور آخر حصل فى عهد " محمدعلى" وحدثت ايضا فى ظروف غير ملائمة فالأمام " محمد عبده " كان يقول هذا كان زارعا ماهرا

(٥) الحالة رقم (١٨) ع.ح

وصانعا مقتدرا وقائدا عسكريا شجاع ولكنه كان لروح مصر الحقيقة قائلا لأن لم يترك راسا كانت تحمل كلمة أنا إلا نفاهما . عن بدنة ، هنا فالثورة القومية المصرية بدأت في ظل حكم فرد متسلط بصرف النظر عن أنه باتى مصر الحديثة ومؤسسات مصر الحديثة ، بصرف النظر عن هذا فإن الظروف التى احاطت ببناء الدولة المصرية الحديثة اتسمت بالبطش بالسلطة الفردية الغاشمة والتسلط فاعتمدت بدرجة كبيرة على تحديث المجتمع من خلال البعثات فاتخلق جو آخر يجعل المعاصرة والحداثة مرتبطة بالبطش وبالتسلط ، الإشكالية استمرت بعد ذلك نتيجة لاحادية التعليم ثم لثنائية التعليم لأنه اصبح فى تعليم دينى وتعليم حديث وده قال عليه عبد الناصر فى فلسفة الثورة واحد متربى فى مدارس اجنبية وواحد متربى فى الأزهر ، والفكره اللى نادى بها طه حسين قبل كده اللى هى فكره التوحيد القومى للمصريين بأن يكون هناك حد أدنى للمشاركات القومية ، والإشكالية قائمة ايضا على مشاكل التركيب والوضع الجغرافى التى تؤدى الى فهم عكس القضية سواء من حيث المعاصرين المحدثين أو من حيث الأصوليين ، لأن التفكير الصورى والمنهج الصورى أن الأصالة تعنى عدم المعاصرة والمعاصرة تعنى عدم الأصالة بمعنى أننا نجد فى داخل المثقفين ولاحظت أنا ذلك بأن أما المثقفين معاصرين مائة فى المائة أو يملكون ثقافة اصولية مائة فى المائة وأنهم لايحاولوا الجمع بين الاثنين . الحاجة الثنائية أنهم لايعرفون شيئا عن التاريخ الإسلامى والفكر الإسلامى بشكل كافى ولايحاولون حتى اكتشاف الجوانب المعاصرة أو الجوانب المادية فى الإسلام . فى الخمسينيات والستينيات كانت مثل هذه المسائل غائبة عن الاهتمام بالشكل الموجود فيه برغم أنك أنت فى نفس الوقت فى عهد عبد الناصر أنه بدأ يركز على الفكرة الاشتراكية النابعة من تراثنا ، اما السادات بدأ يتكلم عن العوده الى اخلاق القرية واصولنا والحاجات اللى زى ديه ، هذه الافكار اخذت شكل فيه جانب من المعاداة للمعاصرة ودعوة محافظة ورجعية واخذت هذه الاشكال تمهد لخلق الثنائية القائمة دلوقتى ، وأنا أرى أنها ثنائية سخيفة يمكن علاجها اذا ابتعدنا عن التعصب والجمود ورفض الاخر بمجرد أنه آخر واحتكار

الثوابت والمقدسات لأنه نحن فى حاجة الى ما هو أصيل والى ما هو معاصر وفكره أنه أنا أصيل وابقى معاصر ده مراهقة فكرية لا تصلح لاقتحام القرن القادم"(*)

وفى نفس السياق تشير الحالة رقم (٤) " أنا أزعم أن الحملة الفرنسية لم توقظ الثقافة المصرية كما تصور البعض على العكس أنا فى رأى أنها أسكتت الاصوات الداخلية والأصيلة فى المجتمع المصرى والجنود الرأسمالية للاسلام . وأزعم مع احترامى الكبير للثورة الفرنسية انها جاءت لتفرض علينا شكل التنمية بتاعتها، أما "محمد على" عمل ايضا تنمية لكن كلها للجيش وللحرب والصناعة اساسا صناعة حربية حتى فتحة للمدارس كان من أجل التوسع مش كتغير فى البنية بل قهر ما كان ينمو فى المجتمع من اجل أن يحقق ما يريد هو بعقلية الغرب ، فده كان ضد التحديث، الحقيقى اللى معناه الاصلى أن أخذ من الغرب لكن أنمى الجذور ، لكن ما حدث هو تحديث من اعلى "سلطوي" اجهض التحديث الداخلى ، والثورة العرابية كانت تعبر عن ذلك ضد الانجليز وضد الخديوى والتحديث على مر هذه الفترة كان برانى ومرتبطة بحدثة علوية حدثة النخبه والصفوه وما زال حتى الآن ولم يحدث تحديث من الداخل من اجل تحديث عميق ، وأزعم ان الفترة الناصرية وثورة ناصر كانت بداية محاوله تحقيق المعنى الحقيقى للربط بين الوافد والموروث بمعنى انها كانت فترة التعبير عن الداخل ، خطط تنموية خاصة بالداخل ولكن ظلت هذه الثنائية والصراع بين الأنا والآخر لانه لم يحدث تغيير جذرى فى المجتمع ولم تحدث ثورة اجتماعية حقيقية . و" لعبد لله العروى" معنى جميل فى ذلك يقول " اننا نندمج فى الغرب فى كل شيء ولايفرق بيننا إلعبارات صوتنا " نحن نندمج ونفقد هويتنا وكانت هناك محاولة من طه حسين وزكى نجيب محمود للتوفيق ولكن لم ينظروا نظره نقدية وعقلانية للتراث ولم ينظروا للحدثة ايضا بنفس المعنى ومن المفروض ان يتم مركب جديد يعبر عن هويتنا الحقيقية وقيمنا

(*) الحالة رقم (٥) ص.ع

الحقيقية وهذا لا يأتي إلا بتحديث مجتمعي وتنمية داخلية واعادة تركيب البنية الاجتماعية" (٢)

بينما تشير الحالة رقم (٨) نحن امام واقع اجتماعي وسياسي يطرح قضية الثقافة القومية والثقافة الوافدة ويطرح قضية التراث الإسلامي بمفاهيم متعددة ، احنا في مصر مجتمع غير متزمت مهما كانت الشواهد على غير ذلك نحن شعب متدين غير متزمت ، لكن اى محاولة للتغيير في مصر لاتضع في اعتبارها عنصر التناول المستتير للتراث الإسلامي ومحاولة اعادة قراءته والتنقيب فيه برؤية مستتيرة من قلب مظاهرة الإسلامية مش من خارجها محكوم عليها بالفشل ، يعنى تجاهل عنصر التراث الإسلامي مش صحيح وغير ممكن ان تؤثر في الجماهير وتكسبها في برنامجك السياسي والاجتماعي والثقافي الذي تدعو اليه دون أن تعي ان هذا الجمهور متدين وله تراث لابد من دراسته بعمق مش بسطحية وبعمل اجتهاد نظري فيه . وبهذا المعنى اعتقد أن جزء كبير من عدم قدرة اليسار المصري على التواجد وسط الناس هو حالة الأغتراب الفظيع واندماجنا في الثقافة الغربية وفي نفس الوقت لانستطيع ان نأخذ من التراث شيء أومن التراث الإسلامي لجهلنا به، وهنا ظهر الأزواج بين الثقافة الغربية المعاصرة والثقافة العربية الإسلامية الأصالة" (٣)

بينما تشير الحالة رقم (٢) " حينما نتحدث عن الإشكالية فأنا أقرن بين الدول الأوروبية والدول العربية ، يعنى اللي خلى فرنسا فرنسا أو اسبانيا هي اسبانيا انهم بعد العصر الأقطاعي نشأت الأسواق والتجارة البرجوازية ونشأت بالأسواق الأوروبية في حدود معينة ، جغرافية ، البحر ، المحيط ، الجبال ، الى آخره . فاللغة تواجدت في اطار هذا فالأصل الاساسي هو وجود السوق المشتركة واللغة وده مش موجود في العالم العربي ليه لان المساحات مترامية الاطراف من

(٢) الحالة رقم (٤) م.١

(٣) الحالة رقم (٨) د.١

الصحراء ، هذا بالاضافة إلى التقسيم على أيدي الاستعمار جزء انجليزى ، جزء فرنساوى ، جزء اسبانى ، جزء ايطالى وده اللى خلى العرب ينظرون الى الإسلام على انه العنصر الاساسى فى تشكل الأمة العربية كنص مقدس ومفيش نص مقدس فى اللاتينى مثلا . اذن القرآن هو الذى جمع العرب وايضا كلغه واحدة مش العرق ، ولا العرف ، ولا اللون ، ولا الاقتصاد لكن تراث ثقافى حضارى ناتج من الدين والقرآن ، هذا الدين جمع نوعين من الناس المتحدثين بالعربية والذين اصبحوا مسلمين ولكن بدون أن تبقى اللغة العربية ، وعندما انهارت الدولة العثمانية فى اسطنبول وجه اتاتورك الدعوة وأدخل نظام علمانى خالص فى اقلية العالم العربى بالذات الشام اللى خافوا من صبغه إسلامية جديدة بعد الخلافة تكون على حسابهم زى ما هم عانوا من الاضطهادات السابقة وهى العثمانية ومن هنا ظهرت هذه الإشكالية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١) " المشكلة ظهرت لان الحضارة عندنا لم تجدد نفسها وبالتالي تموت وتتدثر ، فالتجديد هو إكتساب القدرة على إبتكار حاجات محددة لتخلق الاستقلالية وتجعلك ندا بصفه مستمرة ، وبالتالي تعرضنا للغزو وذلك لضعف الوضع الاقتصادى والتكنولوجى والاجتماعى والثقافى ذلك لاننى ضعيف فنحن اهدرنا كل شئ يضعنا موضع القوة والاحترام وبالتالي كان غزونا سهلا ، هذا بالاضافة الى انه مرتبط بعدم تقدير بلادنا للبحث العلمى ولاتقدير للعلماء ولا يوجد مناخ ديموقراطى يسمح بالنمو والتقدم وفتح افاق المستقبل ، لذلك يصبح اللجوء الى المعاصرة تعبير عن عجزنا عن مواجهة التقدم التكنولوجى" (*) .

٢ - التيار الليبرالى :

أجمع أصحاب هذا التيار على أن الأصالة والمعاصرة قضية مغلوطة لأنه كيف يمكن ألا نكون معاصرين ، فنحن معاصرون بكل المعانى والأصالة فنحن

(*) الحالة رقم (٢) م-١

(*) الحالة رقم (١) ع-١

اولاد تراث والتراث جزء متناونستطيع ان نأخذ من تراثنا ما نراه مناسباً انطلاقاً من مبدأ ان كل إنسان يصنع تراثه اي يختار الجانب المضي من هذا التراث ، فمازالت هناك آراء من الفقهاء القدامى مازلنا نستخدمها ، وفي المقابل هناك جوانب سلبية وغير متطورة ، لكن ليس هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة .

وبالتالى فعلاقتنا مع العالم هي علاقات فعالة لانها مفيدة المهم انها ماتبقاش مجرد معرفه نظرية ، بل حلول عملية تساعدنا على التتميه والفهم والادراك وهنا لاخلاف بين الأصالة والمعاصرة بل بالعكس ستصبح هذه العلاقات معاصرة وأصيلة في نفس الوقت . فكل ما نحتاجه هو قوى واعيه للعودة للماضي ونقده وتجاوزة لنستطيع ان نتكيف مع متطلبات العصر والمستقبل والحاضر ، ونحن لايمكن ان نفتقد الهوية الأصالة ، فالأصالة قدر لافكاك منه وسقف لابد من وجوده ولكن ينبغي ان نمتلك نهجا علميا في التفكير معاصرا ويجعلنا قادرين على مواجهة التحديات وابداع انتاجنا المعرفي . انن فالجهد المطلوب هو كيفية تحديث حياتنا وعقليتنا وثقافتنا وادوات انتاجنا لكي تكون متلاءمة مع منطق العالم المعاصر المعتمد على العلم والانتاج ، وبالتالي فهذه قضية مفتعلة وبالتالي البحث عن اسباب وجودها مش مطلب اساسي ولايشغلنا لان الهدف من تفجير القضية هو اللعب بالمصطلحات والشعارات الهدف منها تكييل حركة المجتمع والرجوع الى السلف بكل سلبياته ومنهجيته تفكيره الخرافية والميتافيزيقية . فالأصالة والمعاصرة هي عبارة في نظر البعض مجرد استخدام مصطلحات وشارك للأسف في ذلك المتقنين ، مائه مؤتمر عن الهوية وهذا دليل على عجز متقينا على القدرة على الانجاز الحقيقي فيبحثوا في صك مصطلحات الهدف منها اللعب بالألفاظ والمصطلحات فقط وكل الكلام الذي يقال حول هذا الموضوع كلام فارغ لا يمت بصله للقضية ، وكل ما يقال عن هذه القضية عبارة عن اختراعات وخز عبلات متقنين لانها قضية مفتعلة ومغلوطة" (*)

(*) الحالات من رقم (٩) إلى رقم (١٥)

٣ - التيار الإسلامى :

أن ثمة إتفاقا بين أصحاب التيار الإسلامى على نقد المعاصرة والفكر الغربى وان البعض لايرفض المزاجية بين الأصالة والمعاصرة انطلاقا من مبدأ الاقتناء الذى يناسب الإسلام ولايتعارض معه ، فتشير الحالة رقم (٢٠) " ان العوامل التى ساهمت فى بروز هذه الإشكالية هو نجاح النموذج الغربى على المستوى المادى المذهل ، ونحن حينما ندرسه لاندرس الجوانب المظلمه فيه على الاطلاق فلم يكتب احد عن علاقه الحروب العالميه الاولى والثانية لدرجة ان هناك فى الغرب دراسات كان من المفروض أن نقوم بها نحن عن وجود علاقة مباشرة بين الإبادة والإستتارة وهكذا فاحنا بنقوم بنقل الفكر الاستتارى الوردى ولم ندرس مشاكل الاستتارة عقيدة جديدة تمثل هدف الوطن . وبالتالي اصبحنا نقلد تقليد اعمى لايساهم فى تطور ملاتم لمجتمعاتنا لانه للأسف لم يترسخ عند المتقنين المصريين أزمة الحضارة الغربية وغير مدركين لأزمة هذه الحضارة ولو أدرك المتقنين هذه الأزمة هايرتفع الابداع والفكر النقدى وساعتها سندرك ايضا الجانب غير الأخلاقى للتكنولوجيا الغربية ، فالتكنولوجيا لاضميرلها لاتوجد داخل منظومة أخلاقية ، فهل العلم قادر ان يخبرنى ماهو الخير وماهو الشر ، فكيف تزواج بين العلم والتكنولوجيا من جهة والقيمة من جهة اخرى وهذا إشكالية" (*)

بينما تشير الحالة رقم (١٧) " لوحاولنا نبحت عن النهضة فأنالست ضد الغرب ، لكنى لست الغرب وهذا هو مايطرح تحت قضية الأصالة والمعاصرة بتياراتها المختلفة وأناما اعنيه ان التحيز للأصالة يعنى تحيز للمعاصرة بمعنى ان معاصرتنا امتداد لتراثنا زى ما تراثنا انفتح على الحضارات الأخرى . لكن أخذ ورفض تمثل أشياء وهضمها ورفض أشياء ، يبقى برضه أيضا أن ننفتح على العالم كله لكن مع عرض كل شئ على معاييرنا المعيارية الإسلامية وهذا هو المفروض" (*)

(*) الحالة رقم (٢٠) م.ع

(*) الحالة رقم (١٧) م.ع

بينما تشير الحالة رقم (١٦) " أنا أرى أنه المهم جدا لبناء أى مجتمع أن تعرف هويته ومرجعياته لأن المرجعية هي الوعاء الذى يخرج منه المشروع ، فأنا عايز اقول أنا عربى ومسلم فتبقى مرجعيتى هي عروبتي وإسلامي وسوف تجد مثلا ان التيار الليبرالى يينازع لانه أضاف الى المرجعية الوطنية المرجعية الاوروبية ، التيار الماركسى انكر المرجعية وهو يتمسح الان فى التيار الليبرالى وبالتالي ظهرت الإشكالية وسط فكر هذه التيارات ، لكن أنا عايز اقول لو كان فى مناخ شورى كنا نقدر نختبر الناس ونشوف هما عايزين ايه ، إحنا الى الآن مش عارفين الناس عايزه ايه . كل واحد فينا بيقول أنا معبر حقيقى عن الناس ، أنا التاريخ وأنا المستقبل ، طيب أعطونا فرصة شفافية انه نعرف مره واحدة الناس مع مين ، الليبراليين ولا مع الإسلاميين ، ولا مع الماركسيين ولا الناصريين ، وبالتالي التيارات ديه فجرت قضية الأصالة والمعاصرة دون حسمها وأنا أرى أن حسم هذه القضية مرتبط بقضية الديمقراطية (الشورى)"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (١٨) " الى أن قضية الأصالة والمعاصرة ليست قضية محلية أو اقليمية بل هي ايضا قضية عالمية ومطروحة فى العالم كله والمشكلة تتلخص انه ليس بوسع اى واحد أصيل ان يقول أنا أرفض الأصالة ولكن ليس معنى ذلك أن اغمض العينين عن كل ماورثته لكن يجب أن تكون هناك قراءة نقدية وعقلية للماضى والمعاصرة لأن العصر ليس هو كل ما يحدث وليس كل التراث مفيد لكن لابد أن نعرف انها قضية عالمية ولكن لكل منطقه أصالة لها خصوصيتها ومعالمها الخاصة وكما اشرت انه يجب أن نعرف أن خصوصيتها الخاصة هي الإسلام وعلينا أن نكون مخلصين لماضيها وتراثنا الإسلامى"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (١٩) " أنا شايف ان قضية الأصالة والمعاصرة ليست فيها إشكال أصلا وهي مفتعلة لأن كل الدنيا تعيش المعاصرة غصب عنها ومفيش

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ.

(*) الحالة رقم (١٨) ع.ح

حدفى الدنيا الان يستعمل ادوات وتكنولو يا العصر والذى يقطع نفسه عنها يقطع نفسه عن الدنيا ، فكلنا عايشين عصرنا رغم أنفنا لكن رغم عيشتنا هذه وارتباطنا بالمعاصرة ، ايضالنا ارتباط بالأصالة . والمشكلة جاءت اساسا ان المسألة تحولت الى فرق فريق متشبث بالأصالة والآخر متشبث بالغرب وعايز المعاصرة . ورغم ذلك أنا ارى ان هذه القضية مفتعلة ومصطنعة ولاتشكل عندنا عبئا إحنا مثلا عملنا مؤتمر الدين والقوميه عام ١٩٨٩ وكان اول لقاء بين التيار الدينى والتيار القومى منذ الخمسينيات وقلنا نحن التيار الدينى كل مافى داخلنا وكذلك القوميين قالوا كل مافى داخلهم ووجدنا ان اللى فى داخلنا زى اللى فى داخلهم ، وان الصراع مالهوش أساس وبعدين وقفنا ماذا نفعل بعد ذلك ، وجدنا اننا نتكلم فى قضايا غير مختلفين عليها ولذلك أنا اؤكد ان كل قضايا الثنائيات والأصالة والمعاصرة كلها قضايا مصطنعة ومفتعلة وأنا عايز اقول ان الشخص اللى بيقول أنا أصيل معناه يجدد من تراثه يحيه يصبح ندا تجاه المعاصرة" (١).

ثالثاً : تطور أشكال التعبير الدينى غير الرسمى ودور المؤسسات الدينية فى تنمية الوعي الفكرى والدينى .

١ - التيار الماركسى .

أن ثمة تحليلات مختلفة داخل هذا التيار حول طبيعه وأشكال التعبير الدينى الآن على المستوى العالمى والمستوى المحلى ، حيث اشارت الحالة رقم (١) " إلى أن التعبير الدينى عندنا متمثل فى الاخوان المسلمين اللى عايزين يفعلوا كل شئ للوصول للحكم وخياراتهم الاساسية فى الاقتصاد والاجتماع خيارات رأسمالية صرفه والقيادات الكبرى منهم رجال اعمال ومليونيرات ومعظم المفكرين منهم عايزين يعملوا حزب دينى إسلامى زى ما هو موجود بايطاليا حزب مسيحى ، لكن للأسف لما كان لهم ٥١ عضو فى مجلس الشعب لم يأخذوا اى موقف من الحكومة فى المشكلات الاقتصادية والاجتماعية بل كانوا يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية

(١) الحالة رقم (١٩) س.ع

فقط، بل كانوا يدافعوا عن شركات توظيف الاموال، ولم يطرحوا أى برنامج لانه فعلا لايملكون برنامج وللأسف الامريكان فاهمين ده كويس ومستعدين لمساعدتهم فى الوصول للحكم فى مصر، والدليل زيارة حسن الترابى زعيم المتطرفين لمجلس الشيوخ فى امريكا ، والدليل ايضا أن كل الجماعات الإسلامية عايشه على كل الوسائل الغربية من سيارات واسلحة حتى التفكير ، وأنا أعتبر هذه الجماعات احزاب تستخدم الدين للوصول الى السلطة والدليل على ذلك ان شباب الاخوان المسلمين ليس عنده نظرية يحكم بها ولايفهم اصلا فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع ، هؤلاء شباب باختصار محرومة من العمل . شباب اتعلم واهله تعبوا عليه ومش لاقين ياكلوا عيش ولاقادرين على حل مشكلاتهم الاساسية فطبيعى ان يكونوا ضعاف غير واعيين بالمره لأن قيادتهم من الاخوان المسلمين يفسروا الدين على اهوائهم الشخصية ياخذوا من الفقه الحاجات اللى تعجبهم فقط وهم غير متأصلين فى الفقه لدرجه اننا نسمع تعبيرات شائعة فيما بينهم عن ، وعن ، وعن فهم لم يقرأوا الكتب الأصيلة ، وأنا ارى ان كل المشكلة تتلخص فى اننا فى مجتمع مأزوم الناس عايزه تخرج من هذه الأزمة فانهما تتخيل حاجات يمكن ان تؤدى الى ذلك ، ومشكلة الإسلاميين الذين يرفعون شعار الإسلام هو الحل اين هو الحل لامنهج ولابرنامج مطروح ولا استراتىية يمكن الاعتماد عليها كبديل للنماذج الموجودة ، وأنا اقترح على هؤلاء ان يبدأوا باجابة هذا السؤال :

كيف تسترد الحضارة العربية الإسلامية قدرتها على الأبداع ؟ هذا هو السؤال الجوهرى اللى على الجماعات ديه انها تجاوب عليه اذا ارادت ان تبقى وتستمر" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٢) " أنا أعتقد أن الموجه الإسلامية السلفية هاتكتسح عالميا ونحن فى بداية المطاف والعملية سوف تزداد اتساعا وسوف تزيح كل الثقافات الأخرى بما فيها ثقافتنا وماسيحدث هو الاحتكام للإسلام ، ولكن فى

(*) الحالة رقم (١) ا.ع

تصورى أن المعركة الحقيقية والكبيره سوف تكون داخل الإسلام نفسه ، يعنى لا الناصرية ولا القومية ولا العلمانية ولا الليبرالية مدارس كفيله بان يكون لها دور رئيسى ها يكون لها دور ثانوى ، اللعبة الاساسية سوف تكون داخل الإسلام بين مدرسة تتمسك وتتشبث بنظرة سلفية للإسلام ومدرسة سوف تستعين باحتياجات المعركة وعلى ذلك فالإسلام سوف ينهار اذالم يتم اعادة قراءة الإسلام بما يلبي تحديات العصر ، زى المسيحيين عملوا حاجات كثيره ، أنا أعتقد هذه هى المعركة القادمة فى الأصالة والمعاصرة . والتيار الدينى سوف يفرز نقيضه من داخله فى اطار الإسلام يعنى هايفرز نقيضه كمنهج مش هايفرز نقيضه كمرجع ، وأنا اللى خايف منه أن الدولة فى محاربتها للأصوليين ان تقدم مغريات للمجديدين وينتهى الأمر بافسادهم ، يعنى المشكلة كيف يبرز إسلام متحلل من تعبيرات معوقه لملاءمة الإسلام لمقتضيات العصر دون أن يسقط فريسه الاعيب الدولة ، فالمطلوب مرجعيه دينيه ايديولوجيه كفيله بمساعدة مصر على النهوض فى عصر بالغ الصعوبة" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٥) " أنا أرى ان الاخوان المسلمين عبارة عن اتجاه حركى مش فكرى "فحسن البناء" لم يكن مفكرا بل كان قائدا حركيا بهذا المعنى وكان يتجنب عدم الدخول فى مجادلات فكرية ودينية ، عندما نقرأ مذكراته الدعوة والداعية تكتشف أنه قائد حركى هدفه جمع المسلمين اكثر منه منظر أو مجدد إسلامى ، والمشكلة فى الحركة الإسلامية منذ البداية حتى اليوم هى أنها حركة سياسية وليست حركة تجديد فكرى أو الاثنيين معا ، وهذه مشكلة كل التيارات السياسية فى مصر ومفيش أى شكل من اشكال الاجتهاد سواء كان الفكر أصول موروثة أو كان وافدا فالفكر الموروث يحتاج لفهم عصرى له والفكر الوافد يحتاج عقل قومى لفهمة ان يسعى من اجل ان يجعله اكثر ملائمة للظروف الموضوعية والخاصة للمجتمع ، ولذلك فالحركة الإسلامية هى حركة وفى مجرى هذه الحركة

(*) الحالة رقم (٢) م ١٠

حدث صدام وبحدوث الصدام أرتدت الى التطرف وبدأ البحث عن النصوص المهجورة والاقوال التي قيلت في ظروف خاصة من اجل ايجاد مبرر شرعى للتطرف والعنف والارهاب ، فبدل " ادعوا الى سبيل ربك بالحكمه والموعظه الحسنه "مثلا وهذا قول موجود بالقرآن اخذوا منه . " ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون " . فأختاروا نصوص دينيه مقدسه ودعوا لما هو مهجور والتعبير عن قله أوظرف خاص من أجل ان يبرروا موقف ناتج عن الثأر السياسى أو عن عنف استخدم ضدهم ، فحتى "سيد قطب" اللى هو مفكر راديكالى بالنسبة للمفكرين الإسلاميين كان اميل لليسار وله كتاب عن الإسلام والرأسمالية قبل ان ينضم للاخوان المسلمين سنة ١٩٥١ وكان عنده افكار متقدمه جدا عن افكار الاخوان المسلمين فى ذلك الوقت ، ولكن كونك بقى تأخذه كمفكر سياسى وتضربه وتقلعه هدومه وأمشيه على الأرض واعذبه علشان طلع منشور واحكم عليه بعشره سنوات سجن ، حدث العنف الذى ادى الى الارتداد للتوحش ، ونفس الإشكالية الآن نحن فى حاجة الى تجديد الفكر العربى ماهو أصولى منها وماهو معاصر على اساس تجديد الفكر الإسلامى ، فالفكر الإسلامى كان ماشى فى منحنى صاعد فكان عندنا "الافغانى و"محمد عبده" الى اعلى لدرجة ان " محمد عبده " فى بداية القرن فسر الملائكة والشياطين بنوازع الخير ونوازع الشر التى كشفت عنها دراسات علم النفس الحديث الى مدى واسع جدا كان فى رحابه فى الإسلام والدعوه اليه بفكر ناجح ومستتير ، لكن الصدام أدى فى النهايه الى التراجع الذى ادى الى عدم تجديد الفكر الإسلامى وهوفى حاجه الان لعملية تجديد . فالحركة بدون فكر ومنهج واضح تؤدى الى وهم وسراب وكذلك المعاصرين نفس المسألة ، فلوأن التحديثيين وجدوا أصولية امامهم حديثة وواعيه ومعاصرة اصوليه بها اجتهاد لما رفضوها بهذا العمق" (*)

(*) الحتلات رقم (٥) ص.ع

بينما تؤكد الحالة رقم (٨) " ان الظاهرة الدينية الآن والتعبير الدينى أخذت اكبر من حجمها الآن بسبب غيبه الدولة المصرية ، فهم فئات كونوا ثروات من دول الخليج اثناء هجراتهم فى الفترة الناصرية وارتبطوا بمشروعات وانظمة خارجية وهى الآن تنافس الدولة المصرية فى المجالات التى المفروض تقوم بها الدولة مثل المستوصفات ، المدارس ، فى انجازات بيعملها الاخوان المسلمين شوف موقفهم فى الزلزال ، تعالى بقى شوف الدولة عملت ايه امام انجازات الاخوان أن الظاهرة الدينية وأشكالها المختلفة اخذت اكبر من حجمها بفعل التدهور السياسى والاجتماعى فى مصر ، والذي ادى إلى غياب الدولة عن القيام بالادوار التى من المفروض القيام بها هذا بالاضافة إلى غياب الديموقراطية والمعالجة الخطأ بالشكل الأمنى ادى الى تعاطف وتأييد من الشعب لأن الجماهير شايفه ان الجماعات الإسلامية تأخذ بثأرهم من الحكومة التى تقمعهم والجماعة الإسلامية هى التى ترد للناس اعتبارهم من الحكومة التى تعمل على اذلالهم وتجويعهم وقمعهم ، لكنهم كجماعة تطمح للسلطة فليس لديها برنامج واضح وصريح يمكن ان نفهمه أونستوعبه ، هذا بالاضافة لعامل آخر عمل على ابراز هذا التيار هو سيطرة وسائل الاعلام وتشويها للمعارضة السياسية وعدم السماح لها بالتأثير والاعلان عن نفسها للجماهير ، حتى تستطيع الجماهير ان تختار من يمثلهم ، لوكان هذا حدث كان اصبح التيار الدينى مثل اى حزب . وكان بقى هناك صراع فكرى وسياسى وكانت النتائج بالقطع سوف تكون أفضل " (٩)

بينما تشير الحالة رقم (٣) " أنا أتصور ان ظهور التيار السلفى بأشكاله المختلفة المتطرف منها والمعتدل يعبر عن عدم وجود حوار فكرى فى المجتمع فلوكان هناك حوار بين التيارات الفكرية الماركسية الليبرالية والإسلامية لكان الوضع افضل من الآن ، لكن للأسف وسائل الاعلام ماهى إلا وسائل تعميه لاتخدم إلا النظام والحاكم حيث يجب أن يتحول الاعلام الى مناظرات يجب ان نرى من

(٩) الحالة رقم (٨) ا.ن

يؤيد ومن معارض فى كل القضايا حتى يمكن القضاء على التيارات المتمزمتة والمتعصبه ، فليس هناك حوار فكرى بناء علشان كده الناس مش لاقية حاجة تسمعها الإشيوخ الجوامع المتخلفين أو الخطاب الدينى الرسمى المتخلف ايضا ، وفى حاجتين فى تصورى أدوا لبروز الارهاب والعنف ، اولا : غياب الحوار الفكرى ثانيا : الفقر دول حاجتين أدوا للارهاب ، والارهاب عباره عن احتجاج بدون تقديم حلول ، فمشكلة التيار الإسلامى ما عندهوش حلول حقيقية لمشكلات المجتمع ، وكل خدمات التيار الإسلامى وصل الى ٢٪ من الناس مش كل الناس ، وهذا التيار لعب على وتر الفوارق الطبقيه واستطاع استخدامها جيدا وسرق الضوء من التيارات الأخرى رغم أنه لايمكك مشروع حضارى اطلاقا والجماعات الإسلامية والايحوان منذ سنه ١٩٢٨ وهما عايزين يستولوا على السلطة فى مصر وركعوا تحت رجلين الملك فاروق وبعدين حاربوه بعد ذلك ولهم تاريخ مع عبد الناصر وايضا لهم تاريخ مع السادات وبعدين قتلوه والآن مع حسنى مبارك ، فهم من سنه ١٩٢٨ جربوا كل الطرق للاستيلاء على الحكم والشعب المصرى رفضهم بالغريزه ، فالشعب المصرى شعب متدين بطبيعته وبعدين الخدمات اللى قدموها حقيره وضئيله للغاية ، التغيير الحقيقى اننا عايزين نظام صحى كامل ، نظام اقتصادى وتعليمى ، يعنى خدماتهم شخصية وضئيلة ووهمية وعلى الدولة أن تضع خطه تنمية حقيقية للناس ويجب على الدولة مناقشة تخطيطها مع الناس لأن عندنا مشروع تليفزيون تقدر تغير به الواقع الاجتماعى المتخلف وعلشان يحصل ده لازم الدوله تطلق الحريات فى كل مكان المدارس ، الاحزاب ، الجامعات ، دور الصحف ، فدور النظام اليوم أن يبنى معارضة ديموقراطية مسئولة بالمشاركة مع المثقفين وإلا المستقبل سيكون مظلم وغير متوقع" (*)

بينما تشير الحالة رقم (٧) " إلى أن مشكلة الأصولية الإسلامية أنها بلا مشروع حضارى تنموى ، فالتعبير الذى يطلقوه أن الإسلام هو الحل تعبير مطاط

(*) الحالة رقم (٣) م-ع

ولا يعنى شئ ، الاولاد دول اللى أنا باشوفهم يههم حاجتين زجاجة الخمر ان شربت وجسد المرأه إن تعرى والاثنين دول مفهمش مشاكل ، هل عندهم حاجة ثانيه مفيش رؤيه على الاطلاق ، وأنا ضد كل الكلام ده يأما يبقى عندهم حاجة ليقولوها لنا ، انما البلد بهذا الشكل هاتموت يا بالكوليرا يا بالتيفود ، اذا استمر نظام الحكم بالفساد ده يبقى هاتموت بالكوليرا واذا استمرت الجماعات الإسلامية بذلك هاتموت بالتيفود ، فعلينا ان نموت بالفساد فى الحكم يا بارهاب المتطرفين ، والحكم بيحرب فينا ، لكن الجماعه دول لايقدموا رؤيه ولامشروع ، يعنى أنا دلوقتى النهارده الحكم بيسرقنى وسايبنى عايش ، دول ها يسرقونى ويغتالونى يبقى الحكم احسن لى ، وده يفسر لنا أنه لأول مره فى تاريخ مصر يبقى المثقفين على يمين السلطة لأول مرة فى تاريخ مصر يبقى المثقف فى حمايه السلطه اللى المفروض يبقى ضدها، دول حرمونا اننا نبقى ضدها" (٦)

بينما تؤكد الحاله رقم (٦) " أنا فى تصورى ان التيار الدينى يلعب دور فى المجتمع المصرى للحفاظ على توازنه . أنا بأعارضه من وجهه نظر محدده فى أنه مايقربش من حريه التعبير الادبى أو الثقافى ده اللى بيخلينى أقف ضده لآخر مدى لانه هنا بيدخل لى فى منطقه تدمير الثقافه والفكر وهى دى الكارثه ، لكن التيار ده تنامى بفعل الخلل الذى أصاب الدوله وغياب العدالة فى كل القطاعات بلا استثناء بالإضافة أن الدوله نفسها هى التى خلقت هذه الجماعات منذ السادات ، اعطاهم وجود شرعى ولما اصطدم معاهم قتلوه وللأسف أنت لايمكن أن تعرف أصول هذه الجماعات علشان تحدد طبيعتها وخصائصها، نحن لسنا ضد التيار للأسف نحن ضد خمسه وأربعين أو خمسين تنظيم موجودين تحت مسمى التيار الدينى الإسلامى وأنا أتصور أن التيار ده سيدمر نفسه بنفسه لكثرة فصائله، فالجماعات دى ما عندهاش مشروع ولافكر ولا رؤيه هى جماعات مسلحة وللأسف كل اللى بي طرحوه كلام فارغ تقصير الثوب ، إطلاق اللحيه ، المرأه تلزم البيت ، عذاب القبر ، مسائل

(٦) الحاله رقم (٧) ي.ق

متخلفه ورجعيه ، ولكن طبعا رغم كده فى نسبه أميه عاليه جدا فقدروا يقربوا من الناس فى غيبه اليساريين اللي كانوا بيعملوا الدور ده فى خدمه الناس فى الستينيات ، هذا بالاضافه لغياب الدوله ودورها لانها انسحبت من الحياه العامه ومن التعليم ويمكن كل الهيئات الان بعد الخصخصة اللي سوف تدمر المجتمع وأنسحاب الدوله الآن ده اكبر خطر يهدد امن مصر لدرجه أن الدوله بدأت الآن تتسحب من الامن ، فعلى الدوله أن تتعامل بصيغه جديده ان تعود الدوله لدورها القوى لتستطيع ان تواجه هذا الخطر الجسيم ، فهذه الجماعات تتكاثر وليس كما يدعى البعض انها تقل هذا غير صحيح وهناك قوى عالميه تدعمها بالاموال والمخططات الخ" (*)

٢ - التيار الليبرالى :-

أن ثمة اتفاقا عاما بين مفكرى التيار الليبرالى على غياب المشروع والفكر والنظرية عند أصحاب التيار الدينى ، حيث تشير الحالة رقم (٩) " أن معظم الذين يقولوا لى أن الإسلام هو الحل أنا مش هأناقشه هاقوله فين مشروعك وأنا متأكد أنه ماعندهم مش مشروع، وفكرة الإسلام هو الحل أى إسلام هل يقصد بالإسلام القرآن الكريم ، فالقرآن الكريم هو الحل الروحى لكن هذا القرآن الكريم هايكون الحل مثلا لمشكله ضيق الرقعه الزراعيه فى البلاد ، هل هو الحل لمشكلة التصنيع والتكنولوجيا يا المتقدمه ، يعنى هو القرآن الكريم مش هايعملنا حاجه ، أحنا عايزين من يحل مشاكلنا الزراعيه ، الصناعيه ، التعليم والثقافه والتكنولوجيا ، وللأسف نحن تركنا مساحه للمتطرفين وأعطيناهم فرصه عندما قلنا من خلال الدستور أن الشرعيه الإسلاميه هى مصدر التشريع الأول وده أنا باعتبره كلام فارغ وده رأى". (*)

بينما تشير حاله رقم (١٣) " الى أن اشكال التعبير الدينى لاتعنى فى تصورى سوى أستغلال الحس الدينى عند الناس وهو الذى جعل التيارات الدينيه تتحكم فى وعى الجماهير والناس ، وكذلك الدوله أيضا أستغلت هذا الحس الدينى

(*) الحالة رقم (٦) ج. غ

(*) الحالة رقم (٩) ا. ح

وبالتالى سيادة قيم المجتمع التى ترغب الدولة فى تسييدها وأرتبط ذلك بأجراءات الدولة من حيث الخصخصة وظهور البطالة والفقر ، كل ده أصبح وقود ساهم فى أستثراء هذه الجماعات بالاضافه طبعاً ماننشاش قهر السلطه لهم وأنا أرى أيضا أن السلطه دعمت هذه الجماعات وعملت على وجودها وخاصة منذ السبعينيات إلى أن انقلبت على السلطه فى عام ١٩٨١ وأنقلبت على المجتمع كله فى الآونه الاخيره ، وده بيدق ناقوس الخطر الآن فى مصر ان لم تعدل الدوله من سياسياتها فى كافه المجالات والقطاعات " (٥)

وتشير الحالة رقم (١٠) " تصور الجماعات الإسلامية الآن أن الإسلام هو الحل . لكنهم للأسف لايفهمون الإسلام ولاجوهره من انه ينظم الحياه الروحيه للانسان فى علاقته بالقوى العظمى بالله سبحانه وتعالى وينظم العلاقات الشخصيه والضمير الفردى ، لكنه فيما يتصل بالمجتمع فهم شديدى التزمّت ويقفون ضد الحريات ولايعلمون ان الحريه نشأت بميثاق الأمم المتحدة وبقوانين حقوق الانسان وليس بمبدأ دينى أو حديث نبوى ، فبالتالى الإسلام لايمكن أن يتعارض مع مقتضيات التطور الحضارى والعلمى والانسانى وبالتالى يجب أيضا أن لايتعارض مع الديموقراطية واشكالها ويجب الأيتعارض مع الفكر العلمى ، فهؤلاء الذين يرفعون شعار الإسلام هو الحل ويتخذون العنف هم مجموعه من أصحاب الطموح السياسى ضيقى الافق واللى يتخذوا الإسلام ستار لأغراضهم الشخصيه وهم لاعلاقه لهم بالإسلام ولا بالعقائد ولا بالمفهوم الحضارى للدين ، ولذلك هم من أخطر أعداء الإسلام وللأسف أنظر فى الاعلام الغربى فلا يوجد أحد يشوه الوجه المضى للإسلام وشرفاء المسلمين إلهذه الأعمال الهمجيه البربريه الأجراميه التى يتبناها دعاه التيار الأصولى من الطموحيين للحكم فيجب أن يفهموا أن الإسلام قاسم مشترك بين كل المسلمين وبين كل المصريين وبالتالى لايصح ابدا ولا يمكن ان

(٥) الحالة رقم (١٣) ا.خ

يكون ايديولوجيه سياسيه تسييس الإسلام واشباع طموحات محدوده فيها أساءه كبرى لبقية المسلمين ممن لايشاركوا هذا الطموح نزعاتهم العدوانية" (*)

وتشير الحالة رقم (١٥) " الى ان كلام الجماعات الإسلامية وأشكال تعبيرها مانقדרش نضعهم كلهم فى وضع واحد لانه فى أعمال إسلامية وجماعات إسلامية معتدله وعلى مستوى التاريخ كانت هناك أعمال مرآه الإسلام "طه حسين" الفتنه الكبرى "طه حسين"، أعمال "الطهطاوي" ، أعمال "محمد حسين هيكل" ، "امين الخولي" ورؤيتهم الباهرة للتراث كشيء حى عايش معاًنا وليس هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة ، أما الجماعات الأخرى المتعصبه والمتطرفة والتي تؤكد أن الإسلام هو الحل هذا نوع من تحريف القضية فالقضية هي أن تعيش عصرك لان أصالتك باقيه ، فكان على الجماعة دول انهم يتعلموا من التنويريين الإسلاميين أيضا الذين كانوا أكثرهم أصاله وكانوا أكثرهم علما بالتراث وكانوا أكثرهم ابرازا لاجابيات هذا التراث وأنا لاارى تعارض بين الأصالة والمعاصره ، والجماعات المتطرفة تقيم هذا التعارض عن جهل وضيق أفق" (*)

وتشير الحالة رقم (١١) " الجماعات الإسلامية للاسف تناقض ما جاء فى الإسلام وضد آياته وللأسف لم يقرأوا أمهات الكتب ولم يفسروا القرآن تفسير صحيح لكنهم أخذوا من الاحاديث والآيات مايتلائم مع أهدافهم وتوجهاتهم ، ولكن يجب أن نفرق بين مستويين الاولاد اللى يمسون السلاح وبين الذين يحركوهم تجاه الاهداف . وللأسف منهم ناس يظهرون فى الاعلام والتلفزيون ومنهم ناس فى الازهر وناس فى الخارج ورأى الشخصى أن فكره العوده للدين دليل على الافلاس لان الدين واللغه والعرق دى بنسُميها ثقافه "جلد" لاتفاوت فيها نحن نتفاوت فقط فى مايتراكم على هذا الجلد ، لذلك فالعوده للدين هي دعوة عامه وموجهه لكل الناس ، ان هذا افلاس هذا لأن الدين يوجه لكل البشر وهو ليس اضافه هو تصور وعقيدة

(*) الحالة رقم (١٠) ص.ف

(*) الحالة رقم (١٥) ب.ط

معينه وتوجيه نحو العالم الآخر ولا يحدد الدين شيئاً من أمور الدنيا إلا كإطار عام للأخلاق لأنه لوجعل إطار عام للحياة لسقط أى دين من زمان ، لان الزمان بيتغير فهو إطار عام تملئه بما تشاء وهوليس دعوة للعلم ، اذن العودة للدين هى العودة للعرق ، لانك تستطيع ان تقول انك افضل لانك صنعت هذا وهذا ولكننا لم نصنع شيء وكل ما يحدث الآن طبيعى وهو نتيجة خبرات سابقة منذ ١٩٥٢ - حتى اليوم لان السلطة قهرت الناس وعلمتهم الايفكروا والايجتهدوا وهنا تظهر الحشائش الضاره واذا كانت الجماعات الدينيه تستخدم الدين للوصول للسلط ، فالسلط أيضا تستخدم الدين لتحافظ على وجودها وشرعيها ويستخدم أيضا كمبرر أيديولوجى وده أستغلال أنتهازى لتزليل ما يفعلونه بشكل معاصر وكل ده أفلاس فكرى" (*) .

بينما تشير الحالة رقم (١٢) " أن أبسط تصوير للوضع المأزوم الذى نعيشه تحت فكرة التعبير الدينى هى قضية " نصر أبوزيد " فنصر عالم اسلامى وهو بكتاباتة يتيح الفرصه لأن يدخل المسلمون والعرب الى القرن الواحد والعشرين مسلحين باسلامهم بحيث لا يكون الاسلام معرقل لهم ولا يكون حالة ضبابية تمكن من سرقتهم وسرقه أعمارهم ورغم أنه يقوم بهذا ويناضل من أجل هذا ، إلا أنه هوجم من الجماعات الإسلامية وهوجم من السلطة قبل هذه الجماعات ، وهذا يعبر عن أن موقف السلطة وموقف الجماعات من قضية التتوير الإسلامى موقف واحد موقف عدائى وهذا ما يثبت أن الجماعات الإسلامية كقيادات هم الصورة المعكوسه للسلطه وهم وجهها الآخر فى أحاديثها ، وغياب الديموقراطية اتاح للاثنتين بث الغيبية واشاعة الروح الخرافيه والفكر السلفى المتخلف ، ولوتابعنا الجرعة الدينيه فى وسائل الاعلام ستجدها مفزعه ورهيبه وتخدم باستمرار السلطة على اشاعة الغيبية وطمس الجانب الدينى العقلانى ، فالإسلام من أكثر الاديان عقلانيه لكن للأسف يدار الدين ويوظف كيفما تشاء الأنظمة وكل هذا عمل على بروز هذا التيار المتخلف الذى سيؤدى بمصر الى الهلاك" (*)

(*) الحالة رقم (١١) ص.ق

(*) الحالة رقم (١٢) ر.ع

٣ - التيار الإسلامى.

أنفق معظم أصحاب هذا التيار على أن أشكال التعبير الدينى لا تتم عن موقف واحد بقدر ما أن هناك تيارات أو فصائل مختلفه داخل التيار الدينى الإسلامى ، حيث تشير الحالة رقم (١٩) " ليست كل أشكال التعبير الدينى أصيلة والتي تتدعى أنتسابها للإسلام والأصالة ولكن هناك أشكال تعبير أيضا ليبرالية وعلمانية دينيه وكلها تعبر بأشكال متعددة ، طبعاً التعبيرات الدينيه المتطرفه لاتعبر عن الأصالة ولا التراث هؤلاء جماعة من الجهله بيطلعوا حكم شرعى ويحكموا على الناس دول مش بيمثلوا الأصالة أبداً ، كما ان أرداء ال ينز والتسكع فى الشوارع ليست هذه هى المعاصرة ، هناك دائماً فئه فى أى مجتمع بنسبها العمود الفقرى فى المجتمع هذه الفئه إذا انحلت ضاع المجتمع، والعدو يحاول دائماً اغتيال هذه الفئه اللى فاهمة تراثها واصالتها وفاهمة المعاصرة أيضا وهى الفئه اللى بتشتغل ليل ونهار ، هذه الفئه هى التى تمثل الأصالة والمعاصرة معا ، وكذلك فى رجال الدين اليهودى والمسيحى والإسلامى هاتلقى رجال تيسر الدين وتسهله وتفهمه للناس ، وفئه تعرقل فهم الدين ويخلقوا باب الاجتهاد ، وهما دول المتطرفين وده فى أى ديانة ، اما الاخرين اللى يقدموا الحسنه للناس وبيعبروا بيسر ويفهموا الناس . دول المعتدلين ، والصراع ليس بين فكرة التراث من حيث هو تراث بأعتباره يمثل الأصالة وفكره المعاصره من حيث التقدم التكنولوجى بأعتباره يمثل التقدم ، لكن الصراع بين الأشكال التى يعتنق بها الناس أى من هذين الفكرين . وهنا ينشأ الصراع والتداخل فى الفكر والقدرات والآراء وهى ديه مشكله التعبير الدينى" (٢٠) .

بينما تشير الحالة رقم (١٦) " أنا كل ما أخشاه وهذا يسبب لى أرق فعلا هو أختزال التيارات فى مصطلحات يعنى فكره الإسلام هو الحل مثلا هذه فكره رفعها الاخوان وحزب العمل مثلا هل دول التيار الدينى الموجود فى مصر بس ، لكن التيار الإسلامى فى مصر له أصوات متنوعه ، الصوت العالى أو الشعار العالى

(٢٠) الحالة رقم (١٩) س.ع

هو شعار الإسلام هو الحل ، فلا يستطيع مسلم أن يقول لأ الإسلام مش هو الحل ،
أى أنسان ها يقول نعم للإسلام اما التيار الإسلامى المستقل يرى أنه من منطلق
مايسمى بالمرجعية الإسلامية هذه المرجعية لها أو لويات ولها اهداف هل هى
مرجعية بمعنى أنه هذا مشروع للمسلمين فقط ولاهى مرجعية بتضم ناس مؤمنين
بالإسلام وفى ناس منتمين للثقافة الإسلامية وبالتالي فى جزء دينى وفى جزء
حضارى ففكرة التعبير عن الاصاله والمعاصرة دينيا لها تجليات متعددة داخل
الصف الإسلامى ، لكنها كلها صياغات مختلفه بس لفكره المرجعية الإسلامية ،
ومن المهم فى تصورنا لبناء أى مجتمع أن نعرف مرجعيته لان المرجعية هى
الاساس أو الوعاء الذى يخرج منه المشروع ، أنا عايز أقول أنا عربى ومسلم
فببقى مرجعيتى هى عروبتى واسلامى ، فالتوجه الإسلامى يطرح اليوم مجموعة
من القيم الاساسية الوطنيه السياسيه التى تطرح فكرة التدرج ان كل شئ يقبل
بالتدرج ، لانى أنا معترض على العنف وهو عنف سياسى لان العنف الدينى لم
ياتى من فراغ ، فالدوله جففت الارض فطلع شوك والدولة للأسف بتحارب الشوك
 . ونسيت الارض اللى جفت وبالتالي الشوك يتزايد وده لانه ليس هناك اتفاق حول
الديموقراطية وليس هناك مشروع واضح ، كل اللى أنا عايزه ان الناس تعبر عن
نفسها حتى ولورفضوا الإسلام ، لكن أنا مش عايز يجى واحد ينصب نفسه ويقول
أنا ضمير المجتمع ، لكن يجب أستخلاص الاراده الحقيقية للمجتمع حتى يستطيع ان
يعبر المجتمع عن ضميره عن حلمة ، الإسلام عايز عروبه عايز أصالة عايز
حوار ، تعالى لحوار التليفزيون هاتلاقية حوار ذاتى التليفزيون بيجاور نفسه عباره
عن مونولوج . والنتيجة ان المثقفين بتفرض حواراتها بالقوة ، وعايز اقول برضه
أن مرجعية الحضارة الغربيه أنا لى تحفظ عليها بمعنى هل أنا أقيس نفسى بمقدار
ملاحقتى للحضارة الغربيه هذا غير صحيح وأنا عندى حضاره إسلامية لكن مشكله
الحالة الإسلامية بمختلف تجلياتها انها لايتاح لها ان تبلور مشروعها الفكرى بسبب
الملاحقات القانونيه والازمات السياسيه والحصار والتطويق . فلم يتح لنا كحركة
أسلاميه أن نتعرف بالضبط على معدلات النمو الفكرى داخل حركة الاخوان

المسلمين ، وده راجع لعدم وجود الحوار الفكرى البناء المسموح به وهذا هو الذى يولد العنف ، فالدولة رفضت هؤلاء فكيف تطالبهم أن يكونوا طرفا فى بناء المستقبل ، فالمشكلة الاساسية تكمن فى غياب الديمقراطية (الشورى) وبالتالي مفيش تفاعل بين الرؤى فى التفكير السياسى والدينى" (٦) .

وتشير الحالة رقم (١٧) " أنا رأى أننا فى الظاهرة الإسلامية أمام ظواهر مرضيه لها شقين أو فيها فصيلين فيها فصيل اللى يسمى نفسه السلفيين وأنا رأى أن هذا مصطلح مظلوم لانه احنا كلنا سلفيين ، والسلف هو الماضى واللى مالهوش ماض يبقى مالهوش قيمه . وأنا أسمى هذا التيار المدعى أهل الحشو كما يسمى فى فكر المعتزلة ، فهو تيار حشو وليس رأى وكان يوجد هذا التيار فى الفكر الوهابى وهو النهارده مشكله لانه جه النفط نفخ فيه فدخل عندنا وأصبح مشكله فى العالم كله حتى فى الغرب ، وبالتالي يطرح افكار الجمود والتقليد وهذا التيار داخل معأنا فى معركة ، وفى فصيل آخر هو فصيل العنف فإننا رأى أن العنف موجود فى تاريخ البشريه وكل الفصائل وكل التيارات الفكرية ، لكن متى بدأ العنف ؟ بدأ مع "سيد قطب" عندما وضع فى المحرقه فهو كان مفكر متألق ولكن لما وضع فى المحرقه بقت القضية عنده أبيض وأسود فانتهى لهذا اللون من الفصام ، وهذا التيار العنيف هو الذى يحكم على المجتمع بالجاهليه والكفر والعنف هو الوسيلة الوحيدة للتغيير هذه مقولاته . أنا رأى أن هذا التيار من ناحيه الحجم تيار محدود يعنى لو حسبناه حجما وتأثيرا تيار محدود وانما النهارده الاعلام سلط عليه كل الضوء ، والعنف المضاد جعل القضية ثارا وكان هذا جزء من المخطط لتشويه الصورة كلها . ولذلك أنت لو تساءلت ما حجم "الشيخ الغزالي" فى الاعلام وحجم "عمر عبد الرحمن" تلاقى هى دى المفارقة المطلوبة أنك تجيب نموذج يشوه الصورة وتسلط عليه كل الضوء والراجل الذى يقدم جواهر ويبجدد ويعمل فكر تمنعه من التليفزيون. وأنا أرى ان الدولة تحرص على بقاء هذا التيار ، النهارده العنف يلعب

(٦) الحالة رقم (١٦) ف.م.

وظيفة يلعب دور ويخدم الدولة وعمل نوع من حصر الصراع الفكرى العام ، اما التيار العريض حقيقه فى التوجه الإسلامى هو التيار الوسطى من ناحيه الفكر والحركة أنت هاتجد الأخوان وأمثالهم هم التيار الغالب وفى كل المؤسسات تروح تلاقى الاخوان فى الجامعة فى نقابات المحامين والأطباء والمهندسين وهيئات التدريس ، يعنى التيار الوسطى سواء فى الفكر أوفى الحركة هو التيار الغالب فى القضية ، ولكن للأسف يسلط الضوء كله على التيار العنيف أوعلى تيار الجمود والتقليد لكى تشوه كل الصورة وهنا أصبح الإسلاميين كلهم فى سله واحده وهذا خطأ تاريخى" (٢٠) .

بينما تشير الحالة رقم (٢٠) "المشكلة فى تصورى هى غياب الديموقراطية بمعنى ان أشكال التعبير الدينى أو السياسى أو الثقافى تختلف حسب درجه الديموقراطية أو الشورى، فغياب الاحزاب السياسيه والقيود المفروضة على أنشائها والقيود الموجودة على إنشاء الجمعيات الخيرية والأهليه والقيود الموجودة على الكلمة الحرة الحقيقية فاذا كان فى قيود على كل الكلام ده يبقى العنف هو البديل وللأسف الدولة تصور الناس عنيفة وان الجماعات الدينيه تمارس العنف ، أنا عايز أقول مفيش حد بيدعوا للعنف ، بل العنف هو هو الى بيستقطب الناس وأحنا اللي بنحاول نصلحه من خلال الحوار من خلال التفكير من خلال حركه جماهيرية ان نبعد الناس عن العنف بحيث تعبر عن نفسها من خلال قنوات حقيقه ، اما العنف مالهوش مشروع بالعكس هو الى بيعارض المشروع اذا كان فى مشروع وحل هذه القضية فى تصورى هو الحرية لاننا لازم نعمل برنامج تفصيلى تشارك فيه كل جماعات الامه اسلاميين وغير إسلاميين وما حاربش كل الإسلاميين لمجرد ان فى فصيل عنيف فى داخله، لكن الدولة فى تصورى خايفة من أن الايديولوجيه الإسلامية تتحول الى حركه شعبيه كاسحه ، لكن العكس على الدولة أن تفسح المجال للإسلاميين للمشاركة فى العمليه السياسية والإسلاميين مش زى ما بيعتقد

(٢٠) الحالة رقم (١٧) م.ع

البعض انهم ضد الديمقراطية هذا تصور خاطئ لان الجيش ضد الديمقراطية ، أنا أتصور أن الحل يكمن كما أشرت في عمل برنامج تفصيلي من كل التيارات ونترك الحرية للشعب وللجماهير للأختيار الحر الحقيقي بشرط أن تجمع كل هذه التيارات بموضوعية وحيادية حتى يمكنك أن تعبر هذه التيارات بحرية مطلقة وهنا يبقى وضعنا أول خطوه في أرساء الديمقراطية الصحيحة وده هاخلصنا من حاجات كثيرة جدا" (٢٠)

رابعاً : التغلغل الثقافي واشكالية الأصالة والمعاصرة والبحث من نموذج حضارى " رؤية مستقبلية " .

١ - التيار الماركسى

اختلف أصحاب هذا التيار حول قضية التغلغل الثقافى ودوره فى فشل مجتمعاتنا العربية بصفه عامة ومصر بصفه خاصه فى وجود نموذج تنموى شامل سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ، حيث اشارت حاله رقم (٢) " أنا أتصور ان من الحاجات التى نفتقد اليها كثيرا النهج التعليمى والعلمى ، يعنى مصر كبشر تحمل امكانيات كبيرة . اولا : أحنا حضارة عريقة وغير طبيعى ان نكون فى فريق المتخلفين واسهل بالنسبة لنا منه الى غيرنا ان نكون فى المقدمه لان وراعتنا تراث لانعلم كيف نستثمره ، لانعلم كيف نحياه ونجدده وننشطه ، فأنا أعتقد أن العنصر البشرى حلقه رئيسيه بالنسبه لنا ، وأنا أنادى بفكره الاصلاح الدينى وان تلعب المؤسسه الإسلاميه نفس الدور الذى لعبته الديانه البروتستانتية ، لان الدين فيه نصوص لأشياء وتعبيرات عن معانى أكثر منها حاجات تؤخذ حرفيا حتى تتجاوز هذه المرحله ، وده أيضا يتطلب ضرورة التركيب لخلق بعد تكاملى بجانب البعد الذى يحمل معنى الاختلاف والتمايز والتباين وبعدين الحضاره العصريه تنطلق من ضرورة التسليم بتعددية المنابع والمصادر والمنطلقات فليس مرفوضا الانطلاق من مواقع فكرية مختلفه طالما الحوار فى إطار التجديد

(٢٠) الحالة رقم (٢٠) ع ٢٠

والتعامل والتخطى والتجاوز وهكذا هناك دول مرشحة أكثر من غيرها هي الجزء الأكثر أصالة في ثقافته والتي تحمل تراث ثقافي متصل يسبق غيره منطقته الشام ، مصر ، المغرب ، ايران طبعا لأنها حضارة عريقة ولا أستبعد الهند ، باكستان ، ولازم ده يحصل وفي أسرع وقت اذا كنا عايزين نموذج حضارى فعال نحتمي فيه ونصبح ندا للحضارات الاخرى وذلك لان اسرائيل اصبح لهادور عالمى اليوم واليهود حريصين على ان تكون الحضارة الإسلامية أكثر قدره فى الوقت الحالى لكى تبرر ايديولوجية الصراع غير المعترف به بين الشمال والجنوب فقبل ذلك كان الصراع معترف به الشيوعية والرأسمالية، الآن وقد قيل ان الشيوعية قد هزمت واختفت والشمال انتصر معنى ذلك ان هناك ايديولوجية واحدة وليس هناك ازدواجيه حلت محل الازدواجيه السابقه ، فهم يريدون الاعترافوا بايديولوجية أدنى متميزه ، والدين والإسلام هو التعبير الأوضح على ان الازدواجيه مستمره ولا بد من مواجهتها . وهنا بقى جزء من الصفقه مع اليهودية والغرب وهو مايسمى الان بالسوق الشرق اوسطية لان يذبيوا الإسلام والقوميه العربيه كمفهومات ايديولوجيه كفيله على الاقل بضحض وتنفيذ الدعوة بان الايديولوجيه العربيه أصبحت موحدته ضد الايديولوجيه الغربيه ، وللأسف نحن نساهم من خلال تصرفاتنا بنعطى مبررات للقول بهذا لكن فى نهايه الأمر وظيفة اسرائيل هي تأكيد هذه المعانى وتأكيد هذه المواجهة وتعميمها بين الثقافات اليهوديه والمسيحيه أراء الإسلام ، علما بان الثقافة اليهوديه هي ذاتها قضيه غير متجانسه أو موحدة" (٢٠)

بينما تشير الحالة رقم (٣) " أنا رأى أنه مفيش حاجه أسمها تغلغل ده تفتح ثقافى هنا بقى الأصالة لازم يكون عندى اصالة علشان لا أتأثر ولازم القوى الذاتيه الثقافيه وبناء الأصالة الذاتيه الثقافيه علشان أواجه المعاصرة والأصالة ليس معناها التراث معناها ان يكون لك شخصيتك الثقافيه المتكامله اللى تستطيع أن تمتص القدره الذاتيه والغذاء الثقافى بتاعك يكون مغذى مش هزيل ومسموم ، وبعدين ده

(٢٠) الحالة رقم (٢) م.١

مرتبط بأن الرأسمالية العالمية عايزه تحول العالم الى سوق وعدة أسواق وتطمس الشخصيات الحضارية والقومية والوطنية وده سمات الرأسمالية الامريكية لانه ليس لها سمات ولا تراث ولا أصله مغايره تحول العالم الى دكاكين وبوتيكات وده حادث الآن فى السوق الشرق أوسطيه" (٢٠)

بينما تشير الحالة رقم (٨) " أنا رأى ان الموضوع الخاص بالتغلغل أنه مرتبط بالسياسات العامه فالتوصيف السياسى والاجتماعى للنظام القائم نظام موالى وتابع للغرب وبالتالي كافه أدواته الثقافيه والعلميه والفكرية أدوات تابعه والخطوة الاولى لذلك هو تغيير هذه السياسات ولايمكن هذا التغير أن يتم إلا باقرار أوضاع ديموقراطية حقيقية تتيح تعدد حقيقى ثقافى واجتماعى وتنظيمى وسياسى ونقابى على جميع المستويات وتسمح بحرية التعبير والرأى وأصدار الصحف وتحترم حقوق الانسان اللى أصبحت معيار فى العالم كله لانه شرط ضرورى الان لبقاء الانظمة هو احترام حقوق الانسان وتسمح بحرية حقيقيه لتداول السلطة آنذاك ومن هنا تنشأ قوه العلمانيه المستتيره الوطنيه بثقافتها وافكارها وسيطرتها وبالتالي تبقى قادرة على التأثير" (٢١)

بينما تشير الحالة رقم (٥) " أن مواجهة التغلغل الثقافى لن يحل دون العودة لفتح باب الاجتهاد والتجديد الفكرى فى المجتمع العربى لعمل نموذج ثقافى نحتمى فيه وبه وعلشان نواجه التغلغل الثقافى لازم يكون لى ذاتيه . الشخص الذى لاذاتيه له لايسطيع أن يقاوم أى شئ لافكره ولاعلم هذا شخص ضعيف الإراده ضعيف الرؤيه ضعيف التكوين العقلى مالهوش الذاتيه التى تستطيع أن يعرض على ذاته أو على عقله مايتلقاه من أفكار ويرشحها وقيّمها هل صحيحه ام خاطئة تتاسبه أول لاتناسبه انطلاقا من تكوين الذات وده أصبح مسأله فى منتهى الخطورة فى ضوء الحقيقه الثابته وهى اننا نعيش الان فى قريه تكنولوجيه والتبادل الثقافى والنظام

(٢٠) الحالة رقم (٣) م.ع

(٢١) الحالة رقم (٨) ن.

الاعلامى الجديد كل هذه الاشكال وسوف نتعرض لانتقالات وسرعه البث الاعلامى والسوق الشرق أوسطية كل ده مؤثر وبشكل فعال ، أذن لابد أن نسارع فى محاوله العثور على نموذجنا الثقافى الخاص الذى يشكل ذواتنا القيمه والثقافيه والتوصل الى مشتركات بشأنه ووضعها ضمن خطط التنشئة الاجتماعيه ابتداء من المدارس والاعلام والجامعات ، لكن هذا النموذج لابد ان يكون فيه اصالة ومعاصرة وفيه بالدرجة الاولى نموذج واقعى وأنا أعتقد أن النموذج الاصولى لعدم واقعيته بمجرد ما يتم حل الظروف الاجتماعيه التى تسمح بانتشاره سوف ينتهى وينهار فهو ظهر ضمن ظروف الفقر والازمه الاقتصاديه والبطاله والحرمان. والازمه الفكرية العامه وهو نموذج غير واقعى وضد فطرة الانسان ، ولذلك لمانتظر لهذا الموضوع سوف تجد فعلا انه نموذج غير واقعى ، فأنا بقول ان علينا ان نواجه حاله الثقافى وللاسف الناس متصوره ان الاتى من الخارج شئ منحنط وهذا غير صحيح لان الاتى من الخارج مش هايكون اكثر انحطاط ثقافيا مما نحن فيه " (٥) .

بينما تشير حاله رقم (١) " أن الثقافه الوطنيه ليست كعزريه البنت تخاف عليها أحسن تغتصب لإ احد يستطيع ان يغزوك ويغتصبك لو كنت قوى فكريا وثقافيا وكل شئ، فالاصل عندى الأباحه والاستثناء الشديد المنع وأنت لاتقاوم التغلغل الثقافى بانك تمنع مطبوعات تدخل المجتمع وخاصة فى ظل وجود وسائل الاتصال العالميه التى أصبحت تغزو كل شئ ولكن كونك تأخذ اجراء منع لانك غير قادر على المقاومه ومواجهه حجه بحجة ولانموذج حياه بنموذج حياة فالشعوب المتحضرة لاتصادر ولا تمنع كتب معينه من دخول مجتمعاتها ، ولكن يمكن لهذه الشعوب انها تنظم جملها لمقاطعه الكتاب ولماذا يشتري هذا الكتاب فئه معينه من الناس مع قدرتى على استطاعه انتاج مثل هذا الكتاب فى نفس الموضوع ام لا ، فيجب ان تكون المقاومه ايجابيه فعندما كان عندنا مسرح جيد نجح

(٥) الحالة رقم (٥) ص.ع

جماهيريا ، المسرح التافه ناجح جماهيريا لان مفيش مسرح جيد ، فلانزم المقاومه بالايجاب مش بالسلب لان مفيش عندك وسائل تحمي نفسها من الغزو"البث الاعلامى" . وخطورة غياب الديموقراطية وسيادة اللاعقلانيه فى بلادنا هى الطريقه الى الانفصال وليس لتأكيد الذات ، فكلمه اصاله معناها ان نعمل حاجات كويسه وهى القدرة على العمل الجيد فهى ليست تاريخ بل هى واقع متوارث ومكتسب والسؤال كيف تسترد الحضاره العربيه الإسلاميه قدرتها رغم أننا شعوب ثبتت تاريخيا أننا كنا مزدهرين ومتقدمين ومبدعين ومنتجين ولكن مر علينا الف سنه ونحن متخلفين ماهو الحل ، العوده للوراء هذا امر صعب للغاية وكذلك ليس فى استطاعتنا النقل الاعمى من الغرب وهذا لن يحل المشكله ، أذن المفروض علينا ان نجدد حضارتنا وليس معنى ذلك مقاطعة الغرب لكن علينا ان نجدد حضارتنا والتجديد هو أكتساب القدرة على ابتكار حاجات محددة نخلق منها استقلاليتنا وتجعلنا نموذج منافس وندا للغرب بغير هذا سوف تتدثر الحضاره وتموت"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (٦) " أنا من اللي بيرفضوا فكرة الغزو الثقافى واذا كان فى غزو ثقافى قادم من الخارج فلماذا لاتعمل أنت على أن تغزو الاخرىعنى أنا مؤمن بالتفاعل بين الثقافات ، لكن الفرد بياخذ أشكال أو للأسف العالم ليس حسن النيه أو القوى الكبيره فيه ليست حسنه النيه بمعنى اننى بانطلق من عدة دوائر، الدائرة الاولى خصوصيتى لانك انت الذى تحدد شكلك وتحدد ملامحك وتتطلق من هذه الدائرة الى الدائرة الأكبر اللى هى دائرة القوم الذى أنتمى اليهم ، العرب ثم الدائره الاكبر اللى هى الانسانيه وأنا لأرى أى تعارض بين الثلاث دوائر فى تفاعل وهذا التفاعل ضرورى وارى ان التنوع نعمه سواء فى ثقافه الوطن ، او ثقافة القوميه او ثقافة الانسانيه ، المشكله الان ان فى محاولات طمس لسنا نحن الذين نقوم بها ، ولكن يقوم بها اطراف قويه اقتصاديا أخرى واصبحت المشكله هنا هى مسخ ثقافى واجتماعى والتشبه بالآخر ، والمهم هنا علشان نتجنب ده لازم

(*) الحالة رقم (١) ا.ع

يكون في اعتزاز بالخصوصية والذات ويجب ان نتخلص من فكره ان اوروبا هي المركز ولا بد ان ننمي عدم الاحساس بالدونية تجاه الآخر ولا بد من محاولة استيعاب علوم العصر ومحاربة الجمود لان الجمود في التراث بحجه الخوف من الغزو الثقافي يؤدي الى نفس الوسيله . الى أصحاب دعوة الذويان والمعاصرة يحاولوا يعملوها وهم دول أنفسهم المتقنين الى روجوا للسوق الشرق اوسطيه وهم أنفسهم القوادين المبررين المزيفين وده من أخطر الافكار لانها تتم على ارض الواقع وما يحدث ده ها يبتلع حاجه اسمها الامه العربيه لانها بتوسع من المفهوم الجغرافي وأنا بشوف ندوات في التلفزيون الاسرائيلي بتقول هذا الكلام عن تقسيم الوطن العربي على اساس طائفي وعرقى وهذا يحدث الان وهي ديه المشكله الكبرى الآن^(*) .

٢- التيار الليبرالي

ان ثمة إتفاقا بين أصحاب هذا التيار على أن قضيه الغزو الثقافي قضيه كاذبه تحمل تناقضاتها في داخلها لأن الثقافه ليست مفهوما مكانياً . والثقافه معرفه ووعى وخبره ، حيث تشير الحاله رقم (١١) " ان الغزو الثقافي يجب ان يرتبط بالسلاح فأنا أرفض فكره أن هناك الان غزو ثقافى لأن من غير سلاح فكيف أغزوك وهنا السؤال من يسمح باجهزته للتأثير الغربى الثقافى ليس الغرب هو الذى عمل ذلك لكن يمكن تسميته تخريف ثقافى داخلى لتحقيق مصالح لاشخاص يهتمها هذا لانها لو جعلت الفكر الحقيقى الذى يعلم الناس النقد والابداع والفكر ماكانش حصل ذلك لكن الحكومه متصوره انها لو عملت ده سوف يطيح بالحكومه ، لم يعد الأمر كما كان بل يجب ان تساعد الحكومه على هذا الان ده سوف يساعد الحكومه فى القضاء مايهددها ، لكن طبعاً سياسة السلطه انها تلقن ماتراه فى صالحها للناس ، ويجب ان تسير نحو الديموقراطيه لأن ده الخلاص الوحيد ، حيث ان الطريق للديمقراطيه له طرق متعددة منها التعليم والصحافه والمدرسه ، المهم أن

^(*) الحاله رقم (٦) ج. غ.

تمارس هذه الموضوعات دورها بشكل حقيقى ، لكن للأسف هذه المؤسسات شوهت اجيالنا المختلفه وللأسف نعيش فى مأساه هزليه ، يعنى عايز أقول انه لازم حاجات كثيرة تتضافر علشان ننجح فالتعليم عندنا فاشل لانه مرتبط بميزانيه الدولة مرتبط بطريقة التدريس مرتبط بطرق التعليم المرتبطة بدورها بطبيعته النظام نفسه فنحن لانساوى شيئا لانه ليس عندنا فكر عندنا أفلاس فكرى ، فالكلام عن مشروع حضارى وهم" (٩) .

بينما تشير الحالة رقم (٩) " أن المشروع الثقافى الذى نواجه به التغلغل الثقافى ، هو أن نقوم بعمل نشاط ثقافى بلاشروط بقدر كبير من الحرية وهدفه الرئيسى الفائدة ومقياسه الرئيسى هو القيمة هل يعنى فكره الأصالة لازم تعنى بالنسبة لنا الماضى ؟ هذا خطأ فى خطأ فالأصالة ليست معناها الماضى بل جوهر التراث لانه من الممكن انه يبقى فى نسبه من الخرافات التى نكافحها منتسبه للماضى مثل السحر ، الشعوذة ، الزار ، الخرافات كل ده منتسب للماضى وأيضا الماضى يحتوى على حاجات كثيرة كويسه عايشه الى الان. يعنى لما تلجأ اليها نلاقيها حتى اليوم فالانتساب معناه سلامه الانتساب للجوهر مش سلامه الانتساب للشكل وده شرط الأصالة وده حد الأصالة وده مش معناه الانتماء للماضى ولاعلاقة له بالماضى ابدأ فالحل لمشاكلنا قد لا يكون مستعار من الاخرين ومن حضاره أخرى ، ومع انه مع ذلك اصيل ولاينقص شرط الأصالة لان اذا كان هذا الحل ينتمى جوهريا للتراث يعنى لشخصيه الام ، لان احدا لا يستطيع ان يفكر انه فى اشياء مشتركه وعظيمة جدا بين حضارات البشر وهناك ثوابت انسانيه ، ولايستطيع أحد أن يقول مثلا ان الديموقراطية بتاعه أثينا بس يبقى انسان مزيف ولايعرف التاريخ . لان ببساطه مثلا الامريكان خليط من حضارات البشر ومن ثقافات مختلفه أذن فى اشياء وثوابت ثابتة جوهريا وتاريخيا وهذا هو الذى يبرر ويسمح ويوجب ويحتم أن أستعير منهم (الغرب) واحنا عشنا بقى نتحدث عن أمجاد

(٩) الحالة رقم (١١) ص. ف

الحضارة العربية الإسلامية كأن مفيش غير الامة العربية الإسلامية هي التي أثرت في الحضارات الاخرى ، أما اذا تحدثنا عن اثر عكسي نسمى ده غزو ثقافى وتغلغل ثقافى ومسح وأيضا ده مش صحيح وده كذب ودى عقول متواطئه وتتواطئ وتكذب على نفسها وده سائد فى كل التيارات الفكرية لانه ببساطه نحن عقل واحد بصرف النظر عن ان ده ماركسى ، ده أخوان ، كل دول فعلهم واحد لان رد الفعل هو الشئ الوحيد الذى تكشف به عقلية كل تيار فكرى"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (١٠) "أن عبارة الغزو الثقافى عبارة تحمل داخلها تناقضات كثيرة واذا كانت الثقافه معرفة ووعى فان المعرفة لاتزيج إلا الجهل لاتزيج معرفه اخرى تتضم الى المعرفة الاخرى ، فالثقافة توجد فى أى مجتمع ، وعندما اتعرف على ثقافه الآخر لايتطلب ذلك بالضرورة ازاحه ثقافتى واحلال ثقافة الآخر محلها على العكس ما يحدث هو العكس من ذلك تماما ، فتقافتى فيها عناصر محلية فيها معلومات خاطئه فيها تفاعلات تاريخيه سيئه ثقافتى تحتاج لتتقيه وتطهير وزيادة معلومات باستمرار وخبرتى تحتاج لتوسع ولذلك فان ما يحدث هو التلاقى وهو دائما ايجابى بمعنى ان كلمة غزو كلمة عسكريه يعنى ازيل سياده بلد واسيطر عليها بقوات اجنبيه مضادة ، فاذا كانت لدى مثلا خبرة عظيمه بالفنون التشكيليه كمصرى من سلالة الفراعنه ، واذا عرفت الفنون التشكيليه الغربيه او اليونانيه مش معنى هذا انها تضعف من خبرتى هذه الجماليه وانما سيضاعفها اذا كان عندى خبره طبيه وخبره انسانيه . فاذن ما يحدث هو تلاقى ثقافى وليس غزو ثقافى بل هو تجاوز وتحاور واطافه وتنميه وتوسيع للافق والمعرفة والخبره الجماليه واذا اعتبرنا ان احنا عندنا ثقه بثقافتنا ولسنا فقراء ثقافيا ولسنا بلد متخلف ثقافيا . يمكن ان تكون بلد نامى اقتصادى بلد مروج ومضروب اجتماعيا فى ابنيته ، بلد متخلف علميا ممكن نطلق علينا هذه الاوصاف لكن لان دوائر الثقافه ، متعددة وممكن ان اقسامها فى اختصار فى ثلاثة دوائر جوهريه ، الفنون

(*) الحالة رقم (٩) ا.ح

والاداب والمعتقدات ، وبالتالي فنحن بلد غنى جدا ثقافيا بهذا المفهوم. نيجى بقى للجانب الاوسط وهو الثقافه الاجتماعيه والاقتصاديه المتصله بتحديث نظم الحياه وتحديث التعليم والمجتمع وتحديث الحياه السياسيه والاجتماعيه والاقتصاديه .، وفى هذا الصدد مازلنا بلدنامى لانه ليست لدينا ابنىة اقتصاديه منتجيه ومستوعبه جيدا للتكنولوجيا المعاصرة وبالتالي فنحن بلد فى مجال التتميه فى هذا الاطار الثقافى أميين لان الدائرة العلميه الثقافيه أحنا مبتدئين لسبب بسيط أن أحنا حتى الآن مستهلكين لم ننتج شئ ولو حد جه عمل أحصاء بالمخترعات العلميه الحديثه منذ بداية القرن السابع عشر حتى نهايه القرن العشرين هاتلاقى الاسهام العربى والمصرى فيها صفر فلم نصف شئ للمعرفه مطلقا ، وبالتالي اذا أخذنا الامر بهذا التحليل دعنا نتحدث عن الغزو الثقافى نرحب بالغزو العلمى وننادى عليه ونستجديه من الآخرين اغزونا علميا افادكم الله لكى نستطيع ان ندخل معاك فى حركه الانتاج العلمى ، نرحب بالتفاعل فى الأبنيه الاقتصاديه والسياسيه والاجتماعيه لتحديث مجتمعاتنا لاننا مازلنا بحاجة لتطويرها . وبالتالي فأنا لا أخشى على الاطلاق من التلاقى الثقافى بل احداثه ضروره فى مستويات محدده ، لازم ان نبحث عنه ونسعى اليه واذا أحدث تغير فى مستويات اخرى فهو ايجابى دائما وليس سلبى لان انماط العلاقات الاجتماعيه بتغير وانماط الحياه تتبدل وفى تقديرى دائما انها تتبدل للافضل ، اما الذين يرددون بارتكاز المنظومه الروحيه والدينيه يبدون فى هذا الصدد اقل ثقه بشكل فاضح فى حكمه الشعوب وتطورها . بدون هذا المنظور يصعب انه يبقى عندنا مشروع ثقافى نتقدم من خلاله.

وطبعا ده لن يتم إلا اذا قامت الدوله بتطبيق مجموعه من المبادئ فعلى الدوله فى مصر أن تكف عن التعويق من خلال نظامها البيروقراطى الذى يعوق التطور والنهوض ، فعلى الدوله ان تساعد بعدم تدخل بيروقراطيتها للحد من حريه الانتاج الثقافى وحريه الابداع وهى بهذا معوقه حقيقيا ، فالدوله تتدخل بيروقراطيتها لتحويل اجهزه الاعلام من صحافه واذاعه وتليفزيون الى أدوات للحكم وتثبيت السلطه وليست ادوات لتفجير الطاقات الابداعيه الخلاقه والزعامات

الحقيقيه لدى فئات الشعب المختلفه مما أتمناه ان يؤدي اليه التطور في مصر للحد من هيمنه الدوله على هذين القطاعين ، الدوله لا تتدخل بالقدر الكافي لتشجيع البحث العلمى ، ماينفق فى مصر على البحث العلمى أضعف نسبه فى أقل دوله ناميه ، ويبدو الغباء الإدارى المستحكم والعمى المستقبلى فى هذه الظاهره ، فما نتمناه ان تكف الدوله عن التعويق اما ان تساعد فهذا هدف لا أتوقع ان يحدث الابطحقيق الديموقراطيه الحقيقيه"(*) .

بينما تشير الحاله رقم (١٢) " تصورى لمشروع ثقافى متقدم يبدأ بالايمان بان لنواتاريخ ممتد فى الزمان تاريخ ملئ بالثقافه المركبه شديده الثراء شديده التعقيد وأنا مؤمنه بان العرب يشكلون حقيقه كعرب ، يعنى فكره العروبه مش فكره مش ايديولوجيه ، بل هى واقع ، لغه من الف حاجه . باختصار هذا الواقع العربى عميق الجذور متنوع ومركب وغنى ، ويتلخص مشروعنا فى كيفيه عقد الصله السليمه بموروثنا ، وهنا بدا فى لحظه انه يمكن ان نتقدم ونصل الى برالامان من خلال قطع الجذور وده كان مستحيل والان يتصور الإسلاميون أنه بإمكانهم ان يتشبثوا بالجذور وأسقطوا فى الهواء ، فوعى العناصر المتعدده لوجودنا الثقافى شرط لاى تقدم ، هذه العناصر المتعدده هى ثقافتنا ماقبل العروبه وهى ثقافات ذاخره والوحده لا تتفى التناول فى التراث الفرعونى والاشورى والقبطى واليونانى والرومانى كله يصب فى هويه صارت فى نهايه المطاف هويه عربيه لها جذور ابعد من كده، النقطة اللى أنا عايزه اقولها أنه وعينا بهذه الطبقات الجيولوجيه فى تاريخنا وأستفادتنا منها قد توصلنا لبرالامان ، وهذا لاينفى استفادتنا ايضا من الجديد والمفيد ومرة اخرى لو أخذنا درس النهضه الاوروبيه فسوف نجد النهضه الاوروبيه بقدر ما أرتبطت بقطيعه مع عناصر بعينها فى القرون الوسطى أرتبطت بحركه أحياء العلوم الا وهى حركه العوده الى التراث اليونانى والرومانى، فيبدو انه مش هاينفع نعمل حاجه ونحن بندخل راسنا فى التربه مع جذورنا، فجذورنا

(*) الحاله رقم (١٠) ص.ف

فى الارض وممتدة عليها أن تتلاقى مع ثقافات اخرى لتجدد من نفسها وده مهمه المتقنين اليوم وساعتها هايبقى فى واقع جديد تاريخ مختلف فى تعديلات لانه كلما تعددت النماذج امكن التفكير والوصول الى الافضل والاحسن وفى ظروفنا نحن فى فترة سؤال فلتكثر الاسئلة لكى نحاصر الاجابه الجاهزه لاننا نحتاج جهد على مستوى التفكير ومستوى الانتاج المعرفى من ناحيه ومستوى الممارسه من ناحيه اخرى وهذا هو طريقنا لاقامه مشروع فعلى نستطيع من خلاله أن نعود على الساحة العالمية"(*) .

٣ - التيار الإسلامى :

أن ثمة اتفاقا عاما بين مفكرى التيار الإسلامى الى أن الطريق للتنمية والتقدم ومواجهه الغزو الثقافى هو العودة للمرجعية الإسلامية بمؤسساتها المختلفة ، حيث تشير حاله رقم (١٩) " أنا عايز أقول أن الإسلام عندما بدأ انشأ صور من المؤسسات التى ناسبت العصر اللى كان الإسلام هو السائد فيه ، فالنموذج الذى كان سائدا وأحب لفت النظر إليه (اسمه الوقف) إسلام انشأ نموذج الوقف ليعطى جميع أنواع الحاجات الانسانية من تعليم الى طب الى ثقافه والوقف نشأ فى القرن الهجرى الاول انشأه الرسول عليه الصلاه و السلام وهذا الوقف يوجد فى المدينه المنوره منذ الرسول . وتطورت فكره الوقف بعد ذلك حتى غطى جميع انواع الحاجات الاجتماعيه والانسانيه . وكان عندنا وقف اسمه وقف (الزبادى). ويعنى هذا الوقت ان هناك ناس صالحين اعطوا تبرع (قالوا ان الرجل لو كسر آنيه وخشى من سيده ، يذهب الى صاحب الوقف بالآنيه المكسورة والوقف يعطى له آنيه سليمه) وكان عندنا أيضا وقف فى القاهرة هنا اسمه وقف(مؤنس المرضى) كان يستأجر نوى الصوت الجميل ليقفوا بالليل تحت فناء المستشفيات يغنوا اغانى تسعد المرضى فيناموا ، كان عندنا وقف فى المقطم اسمه وقف المطمئين يمشى مع الطبيب فى ردهه المستشفى ويقول له ان فلان اللى فى الحجره ده أنا سمعت ان

(*) الحالة رقم (١٢) ر.ع

الطبيب يقول عليه ان حالته كويسه جدا انشاء الله هايبقى كويس ويرد عليه
الطبيب ده حالته سهله وبسيطه ويسمعه المريض ففتحسن حالته، وكان هناك ايضا
وقف المدراس والبيوت والتعليم والعلوم فى كافه مجالات الحياة وانشطه الحياة
وعلى الفقراء من الطلبة أن يأخذوا مساعدتهم من هذا الوقف وفكره الوقف اختراع
اسلامى بحت وهى موجودة فى أوروبا تحت مسميات أخرى تقوم بمثل هذه
الاعمال وجامعه "كمبرد " اساسا كانت عباره عن وقف وكذلك جامعه "كسفورد"
كانت وقف ، وكذلك جامعه القاهرة كانت وقف أوقفها الاميره "قوزيه"، هذا
المبنى الضخم لان جامعه القاهرة كانت قصر خاص اوقفته الاميره "قوزيه" للجامعه
، فلو جينا هذه المؤسسات الإسلامية اللى هدفها خدمه الاجتماعيه ونطورها من
أجل المصلحه العامه الان ده أمر مش محتاج لاستيراد حاجه ده امر محتاج لاحياء
تراثنا فقط ، فأنا بضرب المثل للمؤسسات الإسلامية اللى كان لها دور فى التطور
فالإسلام دخل مجتمعات وثنيه وغيرها ، لكن للأسف أنا أرى ان العرب من
الهوان بحيث لاتمكنهم ظروفهم من عمل هذه المشروعات بحيث أن هذا العمل
الشعبى مش فردى والعدو لما أدرك ان هذا الوقف الشعبى لن يأتى الا عن طريق
النقابات والجماعات هدم هذه النقابات ، والجماعات عن طريق لغيها او فرض
الحراسه عليها ، حتى تعيين العمداء ورؤساء الجامعات لايتم الايقرارت من وزير
التعليم وأيضا قرارات أمنيه ، وحل نوادى اعضاء هيئه التدريس وتحويلها الى
خرابات وتحويل الاحزاب أيضا الى مقاهى ده كله كان له هدف وهو ان الجهات
المعنيه القائمه على تنميه فكره العدو الذى ينبغى التصدى له انتهت ويصبح الباقي
مجرد أفراد متقفين لكن مالههم قيمه لانهم أفراد ولن يؤثر هؤلاء المتقفين إلا فى
اعداد محدوده من الشعب وهذا لن يغير شئ هذا هو الصراع الحقيقى بيننا وبين
عدو ، لذلك أنا بقوم بمجهود أنا وزملائي بمحاولة احياء المؤسسات والمؤسسة
القادره على التفاعل والتأثير والتغلغل أكثر من الفرد ، وبغير هذا مفيش فايده
سواء فى مواجهتنا للسوق الشرق اوسطيه ولاضد الحلف الجديد المزمع عمله بين
تركيا واسرائيل لمواجهه ايران وسوريا ولاهانقدر نواجه الحصار على السودان

وليبيا والعراق مش هانقدر لانه مفيش عرب المؤسسه العربيه اتحلت وانتهدت وأنا رأى ان الخمس سنوات القادمه سوف تشهد حرب "وأنا أؤكد على ذلك"^(١٠) .

بينما تشير الحالة رقم (١٧) "أنا رأى أن مشكلة النموذج الثقافى والحضارى محلولة فأنا اقول أنا متميز كحضارة إسلامية عربية وفى كل تقنيات العصر والعلوم المادية لافرق بينى وبين الاخرين وده ليس جديد على إمتداد البشرية ، كان هذا موجود لانه فى علوم المادة لايتغير وخصائصها وقوانينها لايتغير ، أنا بحلل التربة مثلا بصرف النظر أنا مسلم ، مسيحى ، يهودى ، عايش فى القاهرة فى تل أبيب فى أمريكا فى قانون لايتغير ، لكن أنا فى الثقافة فى المثل فى الاخلاقيات فى النظرة للكون فى الآداب فى الفنون فى الحلال والحرام تتميز الأمم وتختلف وأحنا بينظروا لينا فى الغرب دلوقتى على أننا متخلفين لانه مفيش زواج الرجل من الرجل ، ومفيش حرية للمراهقات والمراهقين ليمارسوا الجنس ومفيش الالباء والامهات اللى يقدموا لابنائهم خدمة جنسية عالية المستوى وهذا منصوص عليه بالحرف الواحد فى وثيقة السكان وبالتالي بيعتبرونا متخلفين لان ده جزء من حقوق الانسان ، لكن أنا عنديأنا حقوق الانسان مضبوطة بحق الله فى الحلال والحرام ان هنا أنا اتمايز ولذلك أنا ماعنديش مشكلة فى التعامل مع العالم أنا ماعنديش مشكلة اطلاقا فى التعامل معاه بالعكس أنا أرى ان التقدم المادى من اسهل الامور فى نهضات الشعوب (الأرض الزراعية فى عهد محمد علي) حولها من ٣ مليون فدان الى ٦ مليون ، وعمل خطوط سكه حديد قبل اى بلد ، الاسطول المصرى كان فى عهد اسماعيل نسبه السفن التجارية فيه اعلى من نسبة السفن التجارية فى الاسطول الانجليزى ، التقدم المادى مش مشكلة المشكلة فى الجانب الروحى ولذلك الغرب النهاردة بقى مفترس شرس ولكنه اجوف ، اعلى نسبة انتحار اعلى نسبه قلق اعلى نسبه اطفال غير شرعيين ، اعلى نسبة من الاسر غير الشرعيين ، فالأغتراب هو مرض الحضارة الملحده أو العلمانية ، لذلك أنا بقول احنا اغنياء

^(١٠) الحالة رقم (١٩) س.ع

ومتحضرين حضارة مش عارفين قيمتها وأنا لانا في ان عندنا تخلف لكن في رجل الاعمال ، في الادارة ، في الاستثمار للاموال في ان احنا نسيطر على ثرواتنا هذه هي مشاكلنا . انما الجانب الروحي للناحية الحضارية ماعندنا مشاكل احنا احسن حالا رغم تخلفنا ورغم اننا لسنا على المستوى المطلوب وأنا متفاعل رغم ضرب المسلمين في كل انحاء العالم وأنا بقول ده لو احنا اموات ماكناش ده حصل فينا وأنا عارف ان الغرب بيعمل كدة لانه حاسس انك تستيقظ ومراكز الابحاث اللي شغالة على العالم الإسلامي كل يوم بتطلع تقارير لكن رغم ذلك فالظاهرة الإسلامية بتزيد رغم كل مايوجه لها من عنف وضرب وقسوة ، ويمكن السوق الشرق اوسطية هدف غربي صهيوني بحت المقصود منه تفريغ المنطقة العربية الإسلامية من هويتها بحيث انك تبقى جغرافيا مجرد جغرافيا علشان مش بس قابل بالآخر وانما تابع للآخر يعنى هي مسألة تفريغ هوية لتملئ بالآخر وأنا مش ضد العلاقات أو التسويات لكن ضد أن يكون هذا مفروض علينا في ظروف غير مواتية من حيث موازين القوى ، وأنا بنظر لها من الناحية الشرعية انها هدنة لان مفيش سلام مع من يغتصب شبر من الأرض وماعنديش فرق بين سيناء وتل أبيب والقدس كلها أرض عربية فأنا أسمى هذا الوضع هدنة مش سلام ، وبالتالي لايجب ان نتنازل عن هويتنا التي هي استمرار للجانب الروحي والقيمي في حضارتنا . أى تصور لمشروع المستقبل بغير هذا الجانب صعب ومستحيل وأنا متفاعل جداً^(١٠).

بينما ترى الحالة رقم (١٦) " أن مستقبل مصر مرهون بمستقبل الشورى أو الديمقراطية لان كل نظام يفرز معارضيه التي يستحقها بمعنى انك لما تقهر الناس بتطلع قوى سياسية شريرة يتلقنهم دروس في القمع يوميا ، اما اذا عاملت الناس بتسامح بمشاركة فانك بتفرز قوى سياسية متسامحة ومشاركة ، وهنا فأنا أرى أن القوى السياسية المعبرة عن التيار الدينى تستطيع أن تشكل منها قوى حضارية

(١٠) الحالة رقم (١٧) م-ع

متسامحة قابلة للتعدد فى اطارها فى الاطار الإسلامى وكذلك السماح للقوى الأخرى بالتعدد فى الاطار السياسى وتتعايش هذه القوى مع بعضها البعض وده لن ياتى الا عند وجود مناخ سياسى صحى يتيح لأى صاحب مشروع فكرى ان يطور رؤيته وان يحتاج للناس علشان ساعتها تبقى كل قرارتنا الخاصة بتتميتنا وتقدمنا قرارات جماعية شارك فيها الجميع ، لكن الحادث الآن ضد اى مشروع ضد اى تنمية لانك ببساطة بتقضى على فكرة المشروع النموذج الحضارى بتاعك من خلال إنتماءك لحاجات قديمة لا لزوم لها مثلا تلاقى رمز فرعون فى كل مكان فى كل ميدان فى الفندق وحتى فى الجامعة ، هاتلاقى جمعية حورس هل هويتنا هى الفرعونية ، الفرعونية صفحة فى التاريخ نحترمها لكن ليست هى هويتنا . ولم يبقى من تاريخنا الفرعونى غير سوى مجموعة من المقابر والمعابد وهذا لايقم مشروع حضارى ، يجب ان نعرف ان حضارتنا عربية إسلامية ، واهى محاولة ، لحذف التاريخ الإسلامى وجفاف الحس الإسلامى سيزود التطرف مش هابقضى عليه ، ولازم يعرف الناس اللى قائمين على البث الاعلامى وبيوجهوا الرأى العام دول لايمثلونى ولاهما عارفين ماهى الهوية الحقيقية او النموذج الحضارى الذى يريدون الدفاع عنه وكل هذا محاولات لتغييب دور الإسلام ، لذلك فالمدخل الصحيح للتنمية والحضارة ايجاد المناخ الديمقراطى والشورى لفتح باب الحوار الذى تسمع الناس كل الآراء ونعلمها القدرة على الاختيار والمشاركة ، فلن يستطيع اى تيار إسلامى أو غير إسلامى ان يبلور مشروع مستقبلى حضارى متقدم إلا باتاحة الفرصة للجميع ان يطرحوا افكارهم ولازم تكون كل الاطراف السياسية والإسلامية اطراف حوار لبناء المستقبل لكن رفض تيار بعينه هى دى الكارثة التى تهدد مصر .

فالمشكلة ليست فقط فى الحالة الإسلامية ولكن أيضا فى مشكلات فى الحالة السياسية فى مصر كلها . ولايوجد تفاعل بين الرؤى الفكرية والسياسية وده بيغيب أى مشروع حضارى وبعدين ازاي نطرح هذا المشروع بدون مشاركة الجماهير فلن يكون هناك مشروع دون احساس هذه الجماهير انها شريكة فى القرار السياسى او فى التفكير السياسى انن مشكلة مايسمى بالأصالة والمعاصرة أو المشروع

الحضارى كامنه بالدرجة الاولى فى أزمة الديموقراطية وغياب الحوار وغياب المشاركة الحقيقية وتصور مستقبل بدون اجراء تعديلات جوهرية على هذا . أمر يصعب تخيله"(*) .

بينما تشير الحالة رقم (١٨) " أن أى مشروع مستقبلى نتصوره لابد أن يبدأ بالتخلص من فكره التحديث الغربية ، لان التحديث على الطريقة الغربية هو محاولة من الدولة لتكون تابعة للغرب ولكى يكون هناك تطور حقيقى خارج اراده الأمة فيجب أن نستمّد تطورنا من داخلنا من التطور الطبيعى لمجتمعنا وان نجدد ذاتنا لنستطيع ان ننتج حضاره أصيلة وهذا يتطلب ان نكون مشروعاً حضارياً بان نستوعب عقيدتنا واسلامنا وتاريخنا الإسلامى وظروفنا الموضوعية ومن خلال الإيمان بهذه العقيدة نستطيع ان نكون نظرية مستقلة تركز على العقيدة الإسلامية وأقامة سلطة دينية بحيث نرفض كل النماذج التنموية الاخرى من رأسمالية واشتراكية بأن تكون تنمية معتمدة على الإيمان بحضارتنا العربية الإسلامية ، لان هذه هى الهوية الحقيقية التى يجب ان ينهض عليها مشروعنا المستقبلى"(*) .

مناقشة ختامية وتحليلية

فى واقع الأمر يكشف لنا التحليل السابق اننا بصدد مواقف فكرية ازاء إشكالية الأصالة والمعاصرة يمكن ان نصنفها الى ثلاثة مواقف رئيسية ، موقف معاصر يدعو الى تبني النموذج الغربى المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله ، أى النموذج الذى يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل ، وموقف سلفى يدعو الى استعادة النموذج العربى الإسلامى كما كان قبل فترة الانحطاط ومحاولة تشييد نموذج عربى إسلامى يحاكي النموذج القديم فى الوقت الذى يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر ، وموقف توفيقى انتقائى يدعو الى الأخذ باحسن

(*) الحالة رقم (١٦) ف.هـ.

(*) الحالة رقم (١٨) ع.ح

مافى النموذجين معا والتوفيق بينهما فى صيغة واحدة تتوافق لها الأصالة والمعاصرة معاً.

وقد أحتدم النقاش بين هذه التيارات السلفية والأصولية (الأصالة والماضي) من ناحية (والمستقبل والعصر والتجديد والحداثة) من ناحية أخرى ،فقد قبل البعض بالتوفيق بين الجديد والقديم والتغيير مع الاحتفاظ بالأصالة والاحتفاظ بما هو أصيل ونبذ ورفض ما هو سيء وكذلك اقتباس ما هو جيد من الثقافات الأخرى ورفض ما هو سيء فيها ، وذهب موقف آخر الى ان الحل هو الثورة على الماضي ورفض التقاليد وكل أشكال التراث . واذا كان هذا هو حال التيارات الفكرية المختلفة التى تدلل بوضوح على وجود صراع حاد بين الأصالة والمعاصرة ، يتجلى فى الاتجاهات الفكرية ومختلف النشاطات الإنسانية.

واذا كان هذا يدل على شيء فانه يدل على أن المثقفين المصريين بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية يدعمون هذا الصراع بين الأصالة والمعاصرة لدرجة اننا نتصور ان الثقافة المصرية تتمحور حول الصراع بين هذه التيارات المتناقضة ، بحيث اصبح الصراع هو الشيء الثابت فى حوارات المثقفين وليس الابداع لدرجة ان كل التيارات الفكرية ابتكرت نماذج تنموية كلها تحاكي نظرتها الآنية من خلال تنظيرات لا تمت بصلة إلا للأطر النظرية التى انطلقوا منها . باستثناء بعض النماذج التى سوف نعتمد عليها فى رؤيتنا وتحليلنا حول إشكالية الأصالة والمعاصرة ، على فرض ان الحوار مع هذه التيارات يمكن ان يولد أفكارا جديدة تساهم فى حل هذا المأزق التاريخي ؟ وعليه فان السؤال الذى ينبغى ان نوجهه للتيارات الفكرية السابقة هو هل مازلنا (المجتمعات العربية بوجه عام ومصر بوجه خاص) فى وضع يسمح لنا بالاختيار بين المعاصرة (التنمية الغربية والحداثة) وبين الأصالة (التراث الفكرى والحضارى)؟

أتصور أنه يجب الاعتراف باننا لانملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضارى الغربى المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين ان نتركه، لقد فرض هذا

النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي اى منذ القرن الماضى ، فرض نفسه علينا كنموذج عالمى كنموذج حضارى جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة فى النماذج الحضارية السابقة له ، مثل التنظيم العقلانى على المستوى الاقتصادى وأنظمة ومؤسسات الدولة واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تماما هى قيم الحرية والديموقراطية ، والعدالة الاجتماعية . لقد فرض هذا النموذج الحضارى الجديد نفسه علينا بوسائله هو ، فمن التبادل غير المتكافىء ، الى التدخل فى الشئون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة ، الى الحكم المباشر الى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والايديولوجية ، والنتيجة المترتبة على ذلك غرس بنى النموذج الغربى فى مجتمعنا فى الصناعة والتجارة والثقافة والاقتصاد وربطها بالبنية الرأسمالية الأم فى أوروبا. هكذا وجدت المجتمعات العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة نفسها امام عملية تحديث لبعض القطاعات فى المجتمع هى تلك التى تهم البلاد المستعمرة اكثر من غيرها ، فعملية التحديث لم تستتب أسسها فى الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرسا ، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر فى مجموعة من القطاعات التى أصبحت تشكل بعد الاستقلال الهياكل الأساسية للدولة الحديثة فى مجتمعاتنا.

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فاذا كنا لم نختر النموذج الغربى بمحض أرائنا فنحن بالأحرى لم نختر ماتبقى لدينا وفينا من النموذج التراثى اعنى الموروث من ماضينا لم نختاره لانه ميراث والانسان لا يختار ميراثه كما لا يختار ماضيه ، واكثر من ذلك فان الانسان يتمسك به ويحتذى داخله عندما يجد نفسه معرضا لأى تهديد خارجي . هذا والى جانب البنى الحديثة المنقولة الينا من الغرب والمغروسة غرسا فى قطاعات معينة من حياتنا بقيت هناك بنى قديمة موروثه من ماضينا تحتفظ بوجودها وأحيانا بكامل قوتها وصلابتها فى قطاعات اخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يطلق عليه فى بعض المجتمعات القطاع التقليدى وبالتالي هذا ما عزز فى تصورنا وجود أنماط للمتقنين يتميز انتاجهم

الفكرى والثقافى بالدفاع عن التراث والقيم التقليدية وأحيانا السلفية فى مقابل النمط الرأسمالى الذى له ايضا فئات اجتماعية وأنماط متقنين تدافع عن وجوده واستمراره وتؤكد على القيم الغربية والتوجهات والنزعات الفكرية حيث يعبرون فى إنتاجهم الثقافى والفكرى عن هذه الايديولوجية ويبررون شرعيتها فى مقابل الايديولوجية التقليدية ، انها حالة من التداخل والتمفصل على مختلف الأصعدة والمستويات (الاقتصادية، الاجتماعية السياسية والثقافية) ، تتمثل فى وجود أكثر من قطاع من أنماط الحياة الفكرية والمادية أحداها عصرى مستنسخ من النموذج الغربى ومرتبطة به ارتباط تبعية ونموذج تقليدى أصيل هو استمرار للنموذج التراثى فى صورته المتخلفة ، إن التفاعل بين النمط الرأسمالى الحديث والأنماط السابقة عليه تعطينا هذه الصورة من التداخل والتمفصل فى حياتنا اليومية على كل الأصعدة على صعيد واقعنا الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، وايضا على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

إذن المشكلة الحقيقية التى تواجهنا ليست مشكلة اختيار بين احدهما ولا مشكلة ان توفق بينهما بل أن المشكلة التى تعانىها هى مشكلة ذلك التمفصل أو التداخل ، تلك المشكلة التى تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية ونحن نقبل بهذا التداخل والتمفصل على كل الأصعدة والمستويات وبالتالى فالمثقفون هم نتاج لهذا التداخل المعقد فهم قد يتلقون تدريبهم وفقا للنظم الحديثة وادواتهم هى ادوات العلم الحديثة والمعرفة الحديثة (النموذج الرأسمالى) ورغم ذلك فان هؤلاء المثقفين انفسهم يربون ايضا داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية ولغوية تظل متشبثة بايديولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالى (الأصالة والتراث).

فالمثقفون إذن على مستوى المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة يزاوجون بين أنماط عدة من الوعي من الثقافة ومن الفكر وهى ناتجة عن تدريبهم المعقد فى نظم التعليم الحديث والمؤسسات التقليدية ، فانهم يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

وفى الوقت نفسه يرفضون هذا التمثيل والتداخل على صعيد الحياة الفكرية والثقافية والروحية كما هو واضح من نص الحالات ، فتيار يدعو الى تبني القيم الفكرية العصرية التى تشكل جزءا لا يتجزأ من النموذج الحضارى الغربى ، وتيار آخر يدعو الى التمسك بقيمتنا التراثية والأصيلة وحدها ، وتيار ثالث يبحث عن التوفيق بين السلفية والمعاصرة ، وبين هذا وذاك تظهر كما وضع من الحالات الميدانية فصائل داخل كل تيار منها من يرفض المظاهر الحديثة فى حياتنا بل فى العالم كله ويصفها بالجاهلية ، ومنها من يدعو الى رفض التراث ونبذ المظاهر المتعلقة بالماضى ويصفها بالتخلف والرجعية والجمود ولكن كل هذه الدعاوى تتوقف عند مستوى الخطاب ولا تتجاوزه الى الواقع.

اذن هذه الإشكالية هى إشكالية النخبة المثقفة فى المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة بوصفها إشكالية الثقافة العربية بصفة عامة والتى يجمعها تراث عربى إسلامى واحد ، فالنخبة المثقفة تعيش هذه الإشكالية وتعى أبعادها الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها ، فلقد نظرنا الى المشكلة فى مظهرها الثقافى الفكرى الذى يتلخص فى شعور المثقف بالهوة التى تفصل بين تراثه الثقافى الاقليمى والمحلى وبين الفكر العالمى المعاصر (الفكر الغربى) تلك الهوة أن يشعر المثقف من خلالها أن التراث العربى الإسلامى بمضامينه ومشاكله الفكرية يعمل فى اتجاه ، والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته تعمل فى اتجاه آخر ، وبالتالي على المثقف أن يتحمل عبء التخطيط للمستقبل الثقافى وعليه ايضا ان يخطط للماضى الثقافى بصورة تجعله معاصرا لنفسه من خلال إضفاء المعقولية وإعادة ترتيب ذاته لينهض أهتمامه بالمعاصرة والمستقبل.

إن قلة من المثقفين التى تعى هذه القضية وطرحت علينا افكارها بدون تحيز وبشكل موضوعى ، بأنه للخروج من هذا المأزق علينا إعادة كتابة التاريخ الثقافى بروح نقدية ورؤية عقلانية ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره ، بل وأيضا من أجل اعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس

التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة ، فالشرط الضروري لتأصيل المعاصرة
فينا أعنى تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستتساخ الى معاصرة
قائمة على المواكبة والمساهمة انتاجا وابداعا دون أن نتغافل عن مشاكل
حاضرنا الثقافي بحيث نعمل على ضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية
المعاصرة ، ثقافة الغرب اساسا إنها دعوة لنقد كل النماذج.^(٩)

^(٩) انظر الحالات رقم (١)، (٥)، (٢)، (٦) التيار الماركسي بالمتن، وكذلك التيار الليبرالي انظر الحالات
رقم (٩)-(١٠) بالمتن.

مناقشة ختامية

تمهيد:

يتناول الباحث في هذا الفصل عرض أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة سواء تلك التي تتعلق بالأطر والمداخل النظرية المختلفة التي تعرضت لفهم ظاهرة المتقف والسلطة بشكل عام ووضع المتقف المصري بشكل خاص، مع الاستفادة من المقولات النظرية في تبني مدخل نظري وإطار تحليلي لفهم هذه الظاهرة . وذلك بدراسة المراحل التاريخية في ضوء التداخل بين المتغيرات المختلفة وتفاعلها على المستوى العالمي والاقليمي والمحلي، وتأثير هذه المتغيرات وإنعكاساتها على طبيعة وأبعاد الظاهرة . فضلا عن مناقشة القضايا المرتبطة بأشكالية مفهوم المتقف وتحديد تعريفه على المستوى الفردي والاجتماعي وكيف عبرت عن هذه الاشكالية الدراسات السابقة التي تناولت الظاهرة من حيث أبعادها وطبيعتها وعواملها المختلفة.

كذلك فان مناقشة النتائج الأساسية بالشكل النظري لايفصل عن مناقشتنا للنتائج الأساسية التي أفصحت عنها الدراسة الميدانية لتشخيص أبعاد الظاهرة والعلاقات المتداخلة بين هذه الأبعاد على مستوى كل الأصعدة (الاقتصادية الاجتماعية، الثقافية السياسية) من خلال عرض النتائج الأساسية الخاصة بالقضايا الميدانية (اشكالية الديموقراطية، الأصالة المعاصرة، العدالة الاجتماعية) ورؤى المتقفين المصريين حول هذه القضايا من حيث مدى تأثيرها في علاقة المتقف بالسلطة ومدى ممارسة المصري بمختلف أنتماءاته وتوجهاته، وذلك عبر المراحل التاريخية المختلفة من حيث توجهاتها وسياساتها وانعكاس ذلك على المتقف المصري بصفه عامة.

لذلك فسوف تناقش نتائج دراستنا على ثلاثة مستويات، المستوى الخاص بالإطار النظري والتصورى الذى تبنته الدراسة ومستوى تساؤلات الدراسة، ثم مستوى الدراسات السابقة مدى اتفاقنا أو اختلافنا معها.

أولاً : التساؤل الأول : إلى أى مدى يمكن الاستفادة من التراث النظري فى صياغة وتحديد مفهوم المثقف يتناسب وخصوصية المجتمع المصرى؟

١ - موقع مفهوم المثقف من الدراسات والبحوث السابقة :

- فقد توصلنا الى أن مفهوم المثقف قد اختلف من دراسة الى أخرى عند عرض الدراسات السابقة وهذا ناتج فى تصورنا من اختلاف المداخل والمنظورات الفكرية والايديولوجية لاصحاب هذه الدراسات، فمنها من انطلق من التركيز على البعد الثقافى فى تعريف المثقف وتجاهل الأبعاد الأخرى التى يمكن أن تساهم فى فهم المثقف وتعريفه، ومن هذه الدراسات أيضا من أعتمد على المدخل الماركسى الكلاسيكى واعتبر البعد الاقتصادى هو المؤثر فى الأبعاد الثقافية والسياسية وتجاهل الأبعاد الايديولوجية والسياسية، وبالتالي جاء تعريف المثقف مشوها وغير صحيح، إضافة إلى ذلك، فإن معظم هذه الدراسات فى تعريفها للمثقف إنطلقت من متغيرات ذاتية غير موضوعية وفهمت المثقف من خلال رؤية جزئية بحيث عزلت المفهوم عن السياق المجتمعى الذى يعيش فيه.

٢ - مفهوم المثقف فى ضوء المدخل النظرى الذى تبنته الدراسة :

- فقد توصلنا الى ان أصدق تعريف وأدقه هو الذى يقول به "جرامشى"، وهو أن كل انسان مثقف وأن لم تكن الثقافة مهنة له، ذلك لأن لكل انسان رؤيه معينة للعالم وخطأ للسلوك الإخلاقى والاجتماعى ومستوى معيناً من المعرفة والانتاج الفكرى، فكل انسان مثقف، وان اختلفت مستويات ودلالات ثقافته، وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل (المفكرين، والأدباء، والعلماء، والكتاب، والمبدعين والفنيين، ورجال الدين، والأطباء، والمهندسين، والمديرين، ورجال الدين والقانون، والموظفين، والموجهين الاعلاميين، والصحفيين، ورجال الاعمال، والطلبة)، بل يتسع المفهوم ليشمل كذلك قوى الانتاج اليدوى من عمال وفلاحين، وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون الى مثقف عام ومثقف متخصص، وذلك لأن

"جرامشي" قد أدرك في وقت مبكر التفرقة الحادة بين اليدوى والذهنى فى محاولة لتوصيف المثقف بأنه ذهنى . أما العامل فهو يدوى رغم ان العمل اليدوى لا يخلو من الفكر والعمل الذهنى لا يخلو من اليدوى، كذلك فاننا نرى ان المثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية وانما يجب البحث عنه فى مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الانتاج.

- اما من حيث التكوين الاجتماعى للمثقف، فقد توصلنا حسب مايشير "جرامشي" أيضا " الى ان المثقفين عموما تخلقهم الطبقات الاجتماعية اثناء تطورها وبالتالي فان البحث عنهم يجب ان يكون بحثا فى إطار الوظيفة التى تمارسها هذه الطبقة او تلك بحكم المكانة التى تحتلها فى نمط الانتاج، وبالتالي فان المثقفين يرتبطون بالطبقات الاجتماعية كافة، لكنهم يحققون وجودهم أى يجسدون دورهم فى ارتباطهم العضوى بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسى وهو الحزب والحزب هنا بمعنى المثقف الجماعى، لكن هذا الارتباط العضوى بالطبقة الاجتماعية لاينفى عن المثقف الاستقلالية النسبية حيال هذه الطبقة أو تلك، فالمثقف العضوى ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية، الإتصال والتمايز، معنى ذلك ان المثقفين لايشكلون طبقة اجتماعية محددة بل ينتسبون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الارستقراطية الى البرجوازية الى الفئات البينية الوسطى حتى الطبقة العاملة . فكل طبقة أو فئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها سواء بالانتساب الاجتماعى المباشر أو بالانتماء الفكرى، وهناك بحسب تعبير "جرامشي" المثقف العضوى للطبقة البرجوازية وهناك المثقف العضوى للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الاخرى، المثقفون إذن ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات، وانما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية الى هذه الطبقة او تلك بطبيعة موقعهم من نظام الانتاج الاجتماعى المحدد تاريخيا ، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الانتاج فى التعبير القانونى عنها ودورها فى التنظيم الاجتماعى للعمل وحجم الدخل واسلوب

الحصول عليه، أى أنه لا يمكن تحديد الطبقة تحديدا كاملا بغير اكتمال واجتماع هذه المعايير.

- وهكذا توصلنا إلى أن المثقفين من حيث أنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية، ولا من الناحية السياسية ولا من الناحية الايديولوجية، وانما يمثلون شرائح وفئات طبقية مختلفة، وتتحدد انتساباتهم الطبقيّة بحسب موقعهم من نظام الانتاج وفى ضوء هذه المعايير، فان لكل طبقة مثقفيا الذين ينشأون بنشأتها، الا أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم الطبقيّة وانما بانتمائهم الايديولوجى أساسا . ولهذا فقد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها فى تحديد الموقف الطبقي للمثقفين فقد يتطابق الوجود والوعى الطبقيان وقد يتعارضان، ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذى يتخذونه من الصراع الدائر فى المجتمع عامة، وفى مجال الثقافة خاصة، ونظرا لعدم تبلور شكل واضح للطبقات فى المجتمع المصرى فكان لابد من توظيف المفهوم وخصوصية المجتمع المصرى .

٣ - مفهوم المثقف فى ضوء المدخل النظرى الذى تبنته الدراسة :

- توصلنا الى ان المثقفين المصريين هم نتاج لتشكيله اجتماعية شديدة التعقيد، وتتسم هذه التشكيلة بتضافر وتمفصل نمط الانتاج الرأسمالى مع الأنماط الانتاجية ماقبل الرأسمالية، هذا التمفصل لانماط الانتاج السابقة على الرأسمالية ونمط الانتاج الرأسمالى ينتج عنه نظام تراتب اجتماعى شديد التعقيد، فان فرض النمط الرأسمالى يؤدى الى تمايز الحدود الطبقيّة وتشكيل البنية الطبقيّة الحديثة، وفى الوقت نفسه تسهم الانماط السابقة على الرأسمالية فى توالد واعادة انتاج علاقات الانتاج ماقبل الرأسمالية مثل (الإثنية، والعنصر، والحدود الدينية، والانقسامات حسب الجنس)، ومن هنا فسوف نشير الى ان كل العلاقات قبل الرأسمالية التى تنظم الجماعات الاجتماعية داخل علاقات الاخضاع والهيمنة مثل العلاقات الإثنية وغيرها باعتبارها جميعا علاقات غير طبقية، تتسم التشكيلة الاجتماعية اذن ببنيه معقدة من

العلاقات قبل الرأسمالية والعلاقات الرأسمالية التي تتمفصل في كل اجتماعي معقد وتظهر الجماعات الاجتماعية في التشكيلة الاجتماعية المصرية كلا من خصائص علاقات الإنتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية، ان المتقنين نتاج لهذا التتمفصل المعقد لأنماط الانتاج، فهم يتلقون تدريبهم وفقا لقواعد النظام التربوي الحديث (الرأسمالي) وأدواتهم هي ادوات العلم الحديثة (الرأسمالية) . ورغم ذلك فان هؤلاء المتقنين أنفسهم يربون داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية ولغوية ... السخ، متشبثة بايديولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالي، حيث يزاوج المتقنون بين انماط عدة من الوعي ومن الثقافة هي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديثة والمؤسسات التقليدية، ان المتقنين يتبنون عناصر من كل النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

- هذا وقد توصلنا الى أن معظم المتقنين يرتبطون بالدولة الحديثة من خلال أجهزتها التربوية والاعلامية، ومن النادر أن توجد مراكز بحوث او قنوات اعلامية مستقلة في المجتمع العربي بصفة عامة ومصر بصفة خاصة، ويحد هذا الارتباط القوى بالدولة من قدرة المتقنين على العمل باستقلالية عن النخب الاقتصادية والسياسية المسيطرة، وربما كان ذلك احد الاسباب وراء النظر الى المتقنين باعتبارهم جزءا من النخب المسيطرة على السلطة في المجتمع، ولكن في حقيقة الامر يلعب المتقنون أدوارا مزدوجة، فيشكلون جزءا من نظام الدولة بسبب وضعهم داخل الاجهزة الايديولوجية للدولة، كما انهم يرتبطون بالمجتمع المدني من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين للجماعات الاجتماعية المختلفة . لذلك لايمكن ان نعتبر المتقنين موظفين لدى الدولة فقط، بل أيضا معبرين ايديولوجيين للمجتمع المدني . أن هذا الدور الجدلي والمعقد للمتقف يضعه في قلب العلاقات المعقدة بين (الدولة والمجتمع) ويؤثر في رؤية المجتمع المدني والدولة في النظام . لذلك هناك من ينظر للمتقنين باعتبارهم مرتزقة يعملون لصالح النخب، أو من يرى فيهم معارضين صريحين لنفس النخب، لكن في الواقع يقوم المتقف بكلا الدورين معاً.

وهنا تجدر الإشارة الى اننا لا نتحدث عن المثقفين ككل او المثقفين بوجه عام، لأنهم ليسوا مجموعة متجانسة، فهناك شرائح من المثقفين هم المثقفون الفضويون، أى أن المثقف قد يكون معبرا عن النخب أو أية جماعة أخرى، كما يمكن ان يعمل المثقف موظفا لدى الدولة ولكن ليس عليه بالضرورة أن يمنح الشرعية لجماعات السلطة المسيطرة . ان المثقفين يعيشون فى اغلب الاوقات خلافا ليس فقط مع الدولة ولكن أيضا مع المجتمع المدنى .

ثانياً : التساؤل الثانى : هو كيف استجاب المثقف المصرى للتحويلات المجتمعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية خلال مرحلة الخمسينيات والستينيات؟

- فقد توصلنا الى مجموعة من النتائج على كل الأصعدة والمستويات فعلى على المستوى السياسى توصلنا الى ان فترة الخمسينيات والستينيات تدلنا ببساطه على نوعين من المثقفين . المثقف الذى راح يخاطر بحياته نفسها فى هذا الرهان التاريخى الذى يقبل الربح والخساره وهو ذات المثقف الذى صدمته الاجراءات التى اتخذتها الدولة لتضييق الحريات تحت تبريرات غير صادقة مثل حماية الثورة او تأكيد سلطتها، وهو نفسه أيضا الذى ظل يقنع نفسه بان كل عدوان على الحرية ليس سوى اجراء مؤقت تقتضيه طبيعة المرحلة أو مايتطلبه السير الحثيث على حافة الطريق الخطر فى مواجهة الاعداء وان ذلك كله سوف ينتهى مع تثبيت الثورة ودعم مواقفها انها اذن وسائل غير مستحبه ولكنها ضرورية فى رأيه من أجل غايات نبيله ومجيدة وكان تصوره خطأ بمزيد من تضييق الحريات والمزيد من الاعتقالات والرقص فوق جثث المثقفين، وفى مقابل هذا النمط من المثقفين كان هناك التكنوقراطيون والبيروقراطيون والضباط وهم أيضا مثقفون ولكنهم نماذج اخرى للمثقفين المتواطئين مع القهر ولايشغلون انفسهم بالوسائل والغايات او القوانين والاجراءات ولكنهم سرعان مايضعون انفسهم فى قوالب السلطة ويتحدثون من تلقاء انفسهم بلغتها ويجتهدون فى أن يسبقوا إجراءاتها باقتراحاتهم . انه

باختصار نمط من المثقف الصالح لكل العصور، ويظل هذا المثقف على مدى التاريخ نموذجاً لا ينتهى، مثقف جاهد لكل حاكم يؤيد كل فكرة ويشيد بكل قرار، ويصفق لكل إجراء، وأصبح المثقف الملتزم يعانى من السلطة بالقهر والارهاب والاستبداد ويعانى أيضا من سلطة مثقفى السلطة.

- وتوصلنا أيضا وطبقا للنتيجة السابقة : الى أن المثقفين أنقسموا الى نموذجين : نموذج يعيش الاغتراب واليأس والتهميش من قبل السلطة، وأصبح هذا النموذج أمام خيارين إما أن يتبع السلطة ويقدم ولائه لها ويأكل على مائدتها، وإما أن يأكل على موائد السجون، والنموذج الآخر هو النموذج الحر الذى يجد صدى لأفكاره وقيمه ومكانته يحققها من خلال ولائه للسلطة والنظام، وكانت النتيجة ان تحول العديد من المثقفين الملتزمين الى الصمت ليصونوا كرامتهم وبقايا عقولهم وبقي العديد من المثقفين الملتزمين يتحملون قسوة السجن وعذاب المعتقلات، ونموذج آخر تحول من التمرد الى المهادنة الى التأييد . وهكذا وبخصوص التبدلات فى المواقف والأفكار والاتجاهات.

- فقد توصلنا الى انه كان واضحا ان المثقف الليبرالى قبل الثورة قد تحول بعد الاجراءات الانتقامية فى مارس ١٩٥٤ الى المثقف الصامت بعد التمرد والنقد والمعارضة غير أن ثمة تيارا آخر كان اقرب للصمت من التمرد للتأييد نجد هذا فى مثقفى اليسار المصرى، فقد اتخذت اجراءات حادة ضدهم من الاعتقال الى المنع من الكتابة، هذا بالاضافة الى ان الثورة عملت على إزاحة هذا التيار من كافة الشكليات والتنظيمات ذات الطابع الجماهيرى عقب عدوان ١٩٥٦ على مصر، أما رجال الدين والتيارات الدينية فمنهم من ارتدوا من موقف التمرد الى موقف التأييد، وإن تفاوتت درجات هذا التأييد.

- هذا وقد توصلنا أيضا على الجانب السياسى الى أن الأزمة بين المثقف والسلطة كانت أزمة ديموقراطية فى الأساس فأزمة الديموقراطية فى الخمسينيات والستينيات أدت الى اتساع الهوة بين المثقف والسلطة وزادت المسافة بينهما، مما

أدى الى ازدياد والتوتر والصراع والغضب على ان القضية ليست قضية فردية، فبقدر ما خسر المثقف خسرت السلطة، فلقد توصلنا الى ان التعاون بين رجال الفكر ورجال السياسة فى مرحلة ما قبل الثورة والاستقلال هو الذى ادى الى هذا الاستقلال، بل ان معظم برامج الثورة التى نفذتها بعد الاستقلال كانت ثمرة من ثمار هذا التعاون وهذه المصالحة ورغم هذا الاعتماد على فكر المثقفين، الا أن الثورة اعتمدت على افكارهم وسجنتم بعد ذلك وسجنت حريتهم فى ان يكونوا اصحاب فكر ومؤثرين، انه بعد الاستقلال كان الصدام والصراع والقطيعة بين المثقفين والضباط وبين رجال الفكر ورجال السياسة، ونتيجة لعدم تنبه رجال الفكر ورجال السياسة الى أن مزيدا من الانقسامات سيؤدى حتما الى الانتكاسة، وفى خضم الصراع بينهم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧، ولم تكن هزيمة عسكرية، بل انها كانت هزيمة سياسية وانتكاسة غير متوقعة أدت الى إتساع الفجوة والهوة بين الحاكم وشعبه، وبين المثقفين والسلطة وكذلك بين المثقفين انفسهم وبدلا من أن تخفف السلطة من القهر والتعذيب والمعتقلات وكبت الحريات وغياب المشاركة السياسية الفعالة والمجتمع المدنى والمؤسسات الاهلية والاحزاب وحرية التعبير، راحت تضاعف الاعتقالات وتمارس اشد انواع القهر والتعذيب ضد المثقفين، وبدلا من أن تعترف بالخطأ التاريخى الفادح الذى وقعت فيه، راحت تحاصر المثقف وتطارده وتتفيه وتقتل فيه روح الإبداع والنقد والابتكار.

- وعلى مستوى البنية الاجتماعية فقد توصلنا الى أن تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية خلال التجربة الناصرية يشير الى ان ماتحقق من تحولات عميقه فى البنية الاقتصادية والاجتماعية فى هذه الفترة لم يصاحبه تغير مماثل فى الأبنية الفوقية للمجتمع المصرى فى (مجال القيم والايديولوجيا وفى أساليب الحياة والتفكير)، ومن هنا تميزت مصر الناصرية بانقسام واضح على المستوى القومى بين الواقع السياسى والاقتصادى الجديد من ناحية وبين بقايا القيم الاقطاعية بالاضافة لأساليب التفكير التقليدية فى كثير من مستويات الحياة الثقافية والاجتماعية من ناحية أخرى، حيث ان ماحدث من تحولات على مستوى وعناصر البنية التحتية

لنمط الانتاج وقوى الانتاج وشكل الملكية لم يقض تماما على انماط الانتاج التقليدية والاشكال الاجتماعية القديمة والقبلية والعشائرية، وان بقايا هذه الانماط ظلت موجودة ومتفاعلة مع النمط الحديث والمسيطر وتابعة له، ورغم التحولات العميقة فى البنية الطبقيّة والتي تمثلت فى القضاء على فئات اجتماعية معينة وتصفية أملاكها وتدهور نفوذها السياسى والاقتصادى وظهور فئات اجتماعية جديدة عبرت الثورة عن مصالحها ودعمت وجودها (التكنوقراطيون والبيروقراطيون والعسكريون والعمال والفلاحون) الا انه رغم ذلك لم تؤد هذه التحولات الى القضاء على عناصر الطبقة القديمة التي كانت مسيطره ومؤثره ومهيمنة فى فترة ما قبل الثورة طبقة كبار الملاك الرأسماليين، وظلت هذه البقايا الطبقيّة موجودة على المستوى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والايديولوجى .

- أما على مستوى البنية الثقافية، فقد توصلنا الى أن ثمة العديد من الأنماط الثقافية وكذا التيارات الفكرية المختلفة، واصبح هناك خليطا متنوع من الأنماط والقيم الثقافية تميزت بالتداخل والتمفصل والتعايش الذى كان نتيجة فعلية لتداخل عناصر مكونات البنية الطبقيّة، ولكن لا يغيب عن أذهاننا انه اذا كانت هذه التحولات العميقة على مستوى التكوين الاجتماعى المصرى قد أرتبطت خلال الفترة الناصرية بالتوجهات السياسية والايديولوجية للدولة من جانب وتراجع المؤثرات الخارجية من جانب آخر، فان التحولات التى شهدتها التكوين الاجتماعى المصرى خلال السبعينيات وحتى الربع الاخر من القرن العشرين، قد أرتبطت بالمؤثرات الخارجية الاقليمية والعالمية على مستوى الأصعدة السياسية والايديولوجية والاقتصادية، بل وأيضا على الصعيد الثقافى والقيمي، وكان من ثمرة هذا التداخل والتمفصل بين الأنماط الانتاجية المختلفة ان أفرز تباينا ثقافيا وكذلك أيديولوجيا مختلفاً . ولذلك اتخذت العلاقة بين المثقف والسلطة العديد من الاشكال نتيجة لهذا التباين والاختلاف الثقافى، ومن ثم السياسى والاقتصادى، ولذلك اتخذت العلاقة خلال الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٩٥ شكل التداخل بين العديد من أنماط المثقفين .

ثالثاً : التساؤل الثالث : هل ثمة علاقة بين التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدتها المجتمع المصري خلال مراحل مختلفة والمواقف المتباينة للمثقفين حول قضايا الديمقراطية والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية، وماهى العوامل المسئولة عن هذه الاختلافات من ١٩٧٠- ١٩٩٥؟

- توصلنا الى ان التحولات البنائية التى تعرض لها التكوين الاجتماعى الاقتصادى المصرى خلال الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٩٥ والتى كانت انعكاسا للتحولات التى تعرض لها المجتمع المصرى بشكل عام خلال هذه الفترة لم تكن فقط نتاجا للمتغيرات العالمية، ولكن ايضا يمكن تفسيرها فى ضوء تفاعل الأبعاد العالمية والاقليمية والمحلية، حيث ارتبطت سياسة الانفتاح الاقتصادى وتغير التوجهات السياسية والايديولوجية للنظام السياسى والاجتماعى باعادة الاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى ومن ثم ازدياد عملية التغلغل الرأسمالى والثقافى فى بنية المجتمع، ومن جانب آخر فان تغلغل نمط الانتاج الرأسمالى باسالييه الحديثة فى الاستغلال والهيمنة على الانماط الإنتاجية التقليدية لم يقض تماما على هذه الانماط وانما ظلت هذه الانماط متداخلة ومتفاعلة مع النمط الانتاجى الرأسمالى الحديث والمسيطر وقد ادى هذا هذا التداخل فى مكونات البنية الاقتصادية الى الارتباط بالتحولات على مستوى البنية الاجتماعية.

- فعلى مستوى البنية الاجتماعى، توصلنا إلى أن الخريطة الطبقيّة من حيث ملامحها ومكوناتها ظهرت فئات جديدة واختفت وتحللت فئات أخرى، ومن ثم ارتبطت التحولات الاجتماعية والطبقية بتحويلات على الصعيد السياسى والثقافى واصبح التكوين الاجتماعى الاقتصادى المصرى يضم بداخله انماطا ثقافية متنوعة ومتباينة يعبر كل نمط منها عن مصالح فئات اجتماعية معينة، فهناك الثقافة الدينية بأنماطها المختلفة الرسمية وغير الرسمية وهناك الثقافة الغربية الوافدة والتى تعبر

بشكل واضح عن مصالح فئات اجتماعية معينة، وهناك الموروث الثقافي التقليدي الذى يعكس الخصوصية الثقافية للمجتمع المصرى، وان ثمة تداخلا وتفاعلا وتعايشا بين هذه الانماط المختلفة على الرغم من سيطرة وسيادة النمط الثقافى العربى الذى يعبر عن نمط الانتاج الرأسمالى المسيطر ويعكس فى الوقت ذاته قيم ومصالح الطبقات المسيطرة اقتصاديا واجتماعيا ، وبلاشك فقد انعكست كل هذه التحولات على المثقف الذى اصبح يعيش ازمة حقيقية خلال تلك الفترة والتي اتسمت بالتنوع والتشتت والنشوء، فقد كان المثقف نتاجا للتبعية على كافة اشكالها ونتيجة فعلية للتداخل بين كافة الاصعدة والمتغيرات (العالمية، الاقليمية، والمحلية) حيث تشكلت ملامح هذه الازمة ايضا على الصعيد السياسى .

فعلى الصعيد السياسى قامت الدولة والنظام السياسى فى ظل التبعية بتدعيم التخلف وتكريس التبعية الثقافية والايديولوجية للنظام العالمى باستخدام الاعلام كوسيط لتكريس هذه التبعية، مما أدى الى اغتراب الثقافة عن الواقع وارتباطها بالخارج واصبح المنتج الثقافى فى معظمه لايعكس الواقع المصرى بكل مشكلاته وظروفه بقدر ما يرتبط بالخارج، كما تدهورت بشكل واضح أوضاع ومكانه الطبقة الوسطى الريفية والحضرية، وفى ظل ظروف وواقع النشوء الثقافى الذى عانت منه الثقافة المصرية بعامة والمثقفون المصريون بخاصة، وفى ظل الممارسات التى يمارسها النظام السياسى لتحجيم دور المثقفين وفى إطار العلاقة القائمة بين النظام السياسى والمثقفين والتى تتميز بالتناقض أحيانا والصراع أحيانا أخرى، مما أدى الى ان فقد المثقف دوره، وانقسم المثقفون على انفسهم لخدمتها والآخر الملتزم الذى تحمل كل وحشية السلطة واجراءاتها ضد آدميته كمثقف وطنى وملتزم. وغابت الديمقراطية أيضا فى هذه المرحلة كما غابت فى المرحلة السابقة . وما يدل على ذلك هو أن استمرارية وضعية المثقف مابين مؤيد ومعارض، تابع وملتزم اكبر دليل على غياب الديمقراطية وبالتالي ظلت الاشكالية وتعثرت التنمية الشاملة على كل المستويات والاصعدة (الصعيد الثقافى والاقتصادى والسياسى والايديولوجى).

رابعاً : التساؤل الرابع : هل هناك علاقة بين اختلاف التوجهات السياسية والايديولوجية للدولة وتغير اتجاهات وآراء بعض المثقفين حول بعض القضايا الاجتماعية (الديمقراطية، والأصالة والمعاصرة والعدالة الاجتماعية؟) وإلى أى مدى يمكن التعرف على العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية فى ضوء توجهاتهم الفكرية وممارساتهم الفعلية؟

١ - فيما يتعلق بتصورات المثقفين المصريين حول إشكالية الديمقراطية فقد توصلت دراستنا الى مجموعة من النتائج يمكن اجمالها فيما يلى :

- توصلنا الى أن قضية الديمقراطية قد أثارت العديد من الخلافات والاجتهادات بين التيارات الفكرية المختلفة، بل داخل التيار الفكرى الواحد حيث اختلفت الآراء والتيارات فى تعريفها للديموقراطية.

واختلفت أيضا حول الأشكال التنظيمية للديموقراطية، فثمة رأى يربط بين ديموقراطية النظام السياسى وديموقراطية التنظيمات الاجتماعية والثقافية الأخرى، بمعنى أن تطور الديمقراطية السياسية يرتبط اشد الارتباط بالممارسة الديمقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية، فالديموقراطية ليست مجرد شكل او اطار للتنظيم السياسى، ولكن استمرارها وتطورها يرتبطان بوجود بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية ملائمة . باختصار يرتبط تطور الديمقراطية بوجود المجتمع المدنى الفعال على مستوى الممارسة على اعتبار ان الانسان الذى لم يتعود على ان يمارس قواعد السلوك الديموقراطى فى الأسرة أو المدرسة، كيف يتوقع منه ممارسة الديمقراطية وان يكون مواطنا مشاركا؟

وهناك رأى آخر يعقد صلة بين تطور الديمقراطية ووجود قيم معينة فى الثقافة السائدة فى المجتمع، ويقوم هذا الرأى على أن استمرار الديمقراطية يستند

إلى وجود منظومه من القيم المتعلقة بالسلطة وبالمواطن والعلاقة بينهما مثل حق المواطن فى المشاركة وان السلطة هى خدمة عامة وان من حق المواطن تغيير حكاه وان بإمكانه ذلك وان الانسان عاقل يستطيع الاختيار الرشيد بين البدائل المختلفة وبرامج الأحزاب المتباينة، ويفتح هذا الرأى الباب لدراسات فى موضوع التنشئة السياسية والاجتماعية ودور وسائل الاعلام والتعليم فى تغيير أنماط القيم ومعايير السلوك فى المجتمع، ورأى ثالث يربط بين الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والديموقراطية وفى إطار المدرسة الليبرالية ظهرت افكار تربط بين استقرار النظام الديموقراطى ووجود طبقة وسطى عريضة وانتشار التعليم والوعى الثقافى والسياسى، وفى إطار المدرسة الاشتراكية بتوجهاتها المختلفة فان نقطة الانطلاق هى ان الديموقراطية السياسية لا تنفصل عن الديموقراطية الاجتماعية والاقتصادية وانه لاجرية لجائع او محتاج وان حق التصويت لا ينفصل عن لقمة العيش . واكثر من ذلك فان الطرح الاشتراكى لقضية الديموقراطية يرى انها ليست قضية قانونية أو سياسية بقدر ماهى قضية خاصة بوضعية الانسان الاجتماعية والاقتصادية . وان الشكل القانونى والسياسى وثيق الصلة بمجمل الأوضاع الاقتصادية والقوى المتحركة فى مصادر الثورة، ومن ثم فان قضية الديموقراطية ينبغى أن تدرس فى سياقها التاريخى والاجتماعى .

بينما ترى المنظورات الاسلامية أن الاعتماد على المفهوم الغربى للديموقراطية ضد فكرة الدولة الاسلامية، وبالتالى يرفض اصحاب هذا التيار الفلسفة الغربية فى الديموقراطية على اعتبار انها فلسفة تجعل المرجعية للعقل الانسانى والتجربة الانسانية والمصلحة بالمعنى الانسانى، ولذلك يرفض الاسلاميون هذه الفلسفة لأن الرؤية الاسلامية تقوم على أساس ان علاقة الخالق بالخلق ليست مجرد الخلق، وانما الخلق والتدبير " ألا له الخلق والأمر " وليس الخلق وحده، ومن هنا تأتى فكرة الشريعة مصدر السلطات فى حدود الحلال والحرام الدينى، فالفرق بين الديموقراطية الغربية أو الديموقراطية أو الشورى الاسلامية، هى فروق فى الفلسفة لأن فلسفة الشورى الاسلامية تختلف عن فلسفة الديموقراطية الغربية حيث

ان الفلسفة الاسلامية تقوم على القرآن والسنة كمصدرين للتشريع، لكن ليست هناك فروق فى المؤسسات والتجارب والآليات فى النظم، ورغم ذلك يسترشد اصحاب التيار الإسلامى بالجوانب المؤسسية فى التجربة النبوية مثل مؤسسة المهاجرين الأولين ومؤسسة النقباء الأثنى عشر، ويرى هذا التيار أيضا أن الشورى هى المشاركة فى صنع القرار، ولا تختلف عن الديمقراطية إلا فى الآليات التى يتم من خلالها تسيير المؤسسات فى إطار القرآن والسنة.

- وتوصلنا أيضا الى انه رغم الاختلاف بين التيارات الفكرية على المستوى النظرى وعلى مستوى الممارسة حول مفهوم الديمقراطية وسبل تحقيقها والعوامل المسئولة عن تواجدها أو أخفائها . الا ان هناك اتفاقا عاما بين كل التيارات الفكرية على غياب الديمقراطية، فكرا وممارسة وان السمة العامة لهذا الاتفاق هى أن كل التيارات أجمعت على ان السلطة السياسية مسئولة مسئوليه كاملة عن غياب الديمقراطية بممارساتها المختلفة فى كل مراحل التاريخ منذ ١٩٥٢ حتى الآن .

- هذا وقد توصلنا الى ان الدولة تستخدم الدين كأيدىولوجية سياسية لتكتسب الشرعية التى تمكنها من التعبئة الاجتماعية حيث لازال يمثل الدين نموجا ثقافيا سائدا مما يؤدى بالضرورة الى فشل المثقفين المعارضين للسلطة فى أداء أدوارهم كأدوات للاندماج الوطنى او التعبئة، مما يسبب عدااء المجتمع المدنى لهم، لأنهم استخدموا أساليب نداء وفقا للنظم الفكرية الحديثة، مما جعلهم فى خلاف مع الدولة التى تستخدم أساليب النداء الايدىولوجى مثل الاثنية والانتماءات الدينية والقبلية، تلك الانماط من التفكير التى تعبر عن الانماط السابقة على الرأسمالية، وبالتالى اصبحت أساليب الدولة متوافقة مع طبيعة المجتمع المدنى الخاص مما أدى الى أحساس المثقفين المعارضين بالانفصال والعقم والاغتراب . وهذا يعود فى تصورنا الى تطبيق المثقفين بشكل آلى نماذج فكرية لاتتسق ولاتتفق مع المرحلة التى يمر بها المجتمع المدنى فى مصر بصفه عامة، وكرد فعل لهذا اصبحت سيادة الايدىولوجيا

الدينية كأيديولو يا ميطرة للدولة معززة النزوع نحو سيادة رؤية لاهوتيه للمجتمع تبناها المجتمع المدني وأصبح يستجيب لخلق اشكاله الخاصة من التصورات الدينية التى تتغاضى عن علاقات السلطة القائمة، وأصبح هناك العديد من المفكرين والمتقنين الذين التزموا فى مراحل سابقة بمعارضة الدولة، اصبحوا يؤيدون استمرار الوضع الراهن ويدعمون سيطرة النموذج الدينى، بينما تجبر هذه الايديولو يا الدينية المتقنين ذوى التوجه العلمانى على تبنى خطاب دينى، فى محاولة لنقد الأنماط الأخرى من المتقنين المسسين.

- وقد توصلنا بالتالى إلى أن التشكيلة الاجتماعية الحالية أصبحت تشكيلة مشوهه بشكل لايسمح بالاتفاق حول صيغة ديموقراطية حقيقية، واستنتجنا هذا من خلال دراسة الحالات التى كانت صورة حية من واقع المتقنين المصريين والسلطة السياسية، حيث استنتجنا ان هناك اختلافات حول المسلمات الاساسية للديموقراطية وكلها تعبر فى تصورنا عن عدم موضوعية التفكير وافترض كل تيار فكرى انه صاحب الحق وانه هو التاريخ، وان الآخر لا وجود له، فكانت النتيجة ان كل التيارات الفكرية (الليبرالية، الماركسية، الاسلامية) فشلت فى ان تفرض وجودها وتصبح فاعلة فى المجتمع، والسلطة تمتلك الوعى بهذا جيدا حيث عملت على هذا التشتت الفكرى والافلاس الفكرى والثقافى من خلال أساليب القمع والقهر مرة والاستقطاب والتدجين مرة ثانية، والعصا والجزرة مرة ثالثة . وبناء عليه فقد غابت الديموقراطية رغم اننا نستحقها كشعب له تاريخ عميق وحضارة تضرب بجذورها منذ آلاف السنين ونخلص من ذلك كله الى ان الديموقراطية من الناحية العملية تواجه أزمة حقيقية . فانها تغيب فى الدولة وسياساتها وكذلك فى العائلة والمدرسة والعمل والحزب والنقابة والمؤسسات الأخرى، فمازالت السلطة قائمة على الترهيب والترغيب والوصاية اكثر من قيامها على الاقناع والبحث والتساؤل والتفكير النقدى الحر . وهكذا سيطر الاتجاه الواحد اوصبح المجتمع مجتمعا حكوميا وعسكريا اكثر منه مجتمعا مدنيا . وعلى حد تعبير حالات الدراسة أن أزمة المجتمع المصرى منذ ١٩٥٢ حتى يومنا هذا هى أزمة ديموقراطية.

وتوصلنا الى أنه من الصعوبة قبول الديمقراطية كفكر وممارسة بأى من النماذج المطروحة سواء كانت بالمفهوم الليبرالى أو الإسلامى أو الاشتراكى ومبررات ذلك أن تطبيق الديمقراطية بالمفهوم الليبرالى مستحيله فى ظروف تنمية الرأسمالية فى الاطراف اذ تتمشى الديمقراطية فى النظام الرأسمالى مع السيطرة الاستعمارية للمراكز على الأطراف، وهى ماتضمن ميول نمط الانتاج الرأسمالى من قبل الجماهير الكادحة على حد تعبير "سمير أمين"^(١) ولذلك لم يكن عندنا حيثما وجد غير (كاريكاتور) لهذه الديمقراطية . ونجد مثلاً واضحاً لهذا فى النظام البرلمانى المصرى فى الفترة الملكية قبل الثورة، ورغم هذا الطابع (الكاريكاتورى) لهذا النظام الا انه كان يسمح الى حد ما بازدهار حياة سياسية، وأدت هذه التوعية السياسية للجماهير الى أزمة حقيقية كان المخرج منها الغاء النظام البرلمانى والتعدد الحزبى رغم كل حدوده المعروفة (منع الاحزاب العمالية، تزييف الانتخابات ... الخ) ونرفض ايضاً الديمقراطية بالمفهوم الاشتراكى كما تبلورت نتيجة الثورات الاشتراكية، والدليل على ذلك فشل التجربة الناصرية من ١٩٥٢ - ١٩٧٠ فى انجاز اية اصلاحات جذرية مماثلة للاصلاحات الاجتماعية والسياسية التى تمت فى روسيا او فى الصين ولم ينجز مجتمع او اقتصاد ويستفيدان من استقلال ذاتى ازاء النظام الرأسمالى المهيمن بالدرجة التى انجزت بها التجربتان السوفيتية والصينية، وأيضاً نرفض الديمقراطية بالمفهوم الإسلامى الذى يربط بين القرآن والسنة كمصدرين للتشريع ونبذ العلمانية والمنهج العلمى والاستناد الى فلسفات سلفية جامدة وعقيمه لا تستطيع وضع تصور شامل لقضايا المجتمع ومشكلاته على النحو الذى يتسق والتحوللات العالمية والقومية والاقليمية والمحلية، رغم ما فى هذا التيار الإسلامى من اجتهادات بارزة لمفكرين معاصرين لكنهم كانوا قليلين من حيث الكم وغير مؤثرين من حيث الكيف، إلا أننا استفدنا من بعض ملاحظاتهم والتى ساعدتنا بجانب بعض التصورات الفكرية الاخرى من التيار الاشتراكى والتيار الليبرالى فى

(١) سمير أمين ، أزمة المجتمع العربى ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ .

وضع نموذج للديموقراطية نظريا وعمليا يتسق وخصوصية المجتمع المصرى من الناحية التاريخية والحضارية بشكل يسمح بعدم التزمت والتعصب الفكرى، حيث عبرت عن تلك النموذج مجموعة من المفكرين والمتقنين من مختلف التيارات الفكرية التى درسناها واستطاعت ان تتجاوز بعقلها وتفكيرها الانتماء الفكرى الأنانى والضيق الى الانتماء الاكبر للمجتمع، فعبرت عن هذا النموذج الذى نتلخص فى:

- ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة فى البنيان الاجتماعى الوطنى، فلاشك ان الديموقراطية لها معانى مختلفة بالنسبة الى المثقف عن الفلاح المنتمى للأغلبية والمنتمى الى الأقلية سواء كانت أقلية دينية أو لغوية، الرجل أو المرأة، فلابد وان يحترم النظام الاجتماعى هذه المصالح ولايضحى بأى منها، فالنظام الليبرالى مثلا كان يضحى بالمصالح الشعبية وان كان يضمن الديموقراطية بالنسبة للأقلية الحاكمة، ولذلك كانت بالنسبة للجماهير ديموقراطية مزورة.

- ضرورة ربط الديموقراطية بالمشكلة القومية، فالشعب العربى لايعانى من الإستغلال الاقتصادى الداخلى والخارجى فقط بل يعانى ايضا من الاضطهاد كشعب محروم من حقوقه القومية كاملة بسبب سيطرة الاستعمار على النظام العالمى الرأسمالى، فلاشك ان إعادة بناء المجتمع يتطلب بالضرورة اختيار المستقبل الذى يميل اليه هذا الشعب دون ان يكون رهينة قوى خارجية.

- ضرورة ربط الديموقراطية السياسية بالديموقراطية الاجتماعية أى ضرورة تكملة الإصلاحات الاساسية لضمان قدرة المساواة والتضامن الاجتماعى مع مراعاة احتياجات الفاعلية فى آليات الاقتصاد فى المرحلة الراهنة لذلك لابد من تناول هذه الإصلاحات من زاوية ديناميكية قوية غير الإصلاحات الناصرية التى اتصفت بالضعف لانها كانت غير مكتملة مما ادى الى القضاء عليها فى فترة الانفتاح أمام غزو القطاع الكمبرادورى الجديد.

- ضرورة اعلان فصل الدولة عن الدين واعلان مبادئ العلمنه وتساوى المواطنين فى حقوقهم باختلاف انتماءاتهم امام القانون وكذلك مساواة الرجل بالمرأة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث والمشاركة فى الحياة العامة.

- يجب فهم الديموقراطية بانها نظام عام يوازن بين الحرية والعدالة بين الفرد والجماعات والمجتمع، حيث تتجسد الحرية بقيام نظام سياسى يؤمن حق المواطن فى التمثيل عن طريق الانتخابات الحرة والمشاركة فى صنع القرار وتنفيذه، وفى خلق الأطر القانونية التى تؤمن حرية الرأى والتعبير والتجمع والتنظيم.

- ضرورة الأخذ بمبادئ الديموقراطية السياسية الكاملة من حيث الاعتراف بحقوق حرية التنظيم السياسى والتنظيمات الاجتماعية وعدم وضع قيود على تكوينها وانشائها وحرية الصحافة والنشر.

- الاقتناع بضرورة تداول السلطة وان تكون السلطة السياسية نتيجة اختيار حر للجماهير من خلال ممارسات سياسية حقيقية حيث ان احترام هذا المبدأ يتنافى مع التمسك بالحزب الوحيد وأشباهه من الحزب المهيمن . فالحكم الديموقراطى هو حكم غير أبدي ينتقل من مجموعة لأخرى ومن حزب لآخر.

- ضرورة أن تتجسد العدالة فى إطار الديموقراطية بتكافؤ الفرص فى مختلف الحقوق والواجبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، واقامة نظام اقتصادى يهدف الى رفع مستوى المعيشة لدى مختلف المواطنين والحد من التفاوت الطبقي، حيث تبدأ العدالة من الايمان بأن حرية الفرد او الجماعة او المجتمع لا تكون بالغاء حرية الآخر.

- ضرورة إعادة النظر فى نظم الحياة الاجتماعية من الأسرة والعائلة ومضمون التعليم والثقافة والاعلام والمدارس والجامعات والنقابات.

ضرورة إعادة صياغة العلاقة بين المثقف والسلطة بان يشارك المثقف فى صنع القرار السياسى مشاركة عملية بعيدة عن التصورات المثالية والأطر الجاهزة لترتبط تصوراتہ بتصورات السلطة العملية.^(٦)

٢- هذا وقد توصلنا الى أن قضية العدالة الاجتماعية شأنها شأن قضية الديمقراطية فى الفكر المصرى فالعدالة الاجتماعية تمثل أهمية محورية وقضية مجتمعية هامة، ليس فقط على الصعيد الاجتماعى ولكن أيضا على الصعيدين السياسى والاقتصادى، وفيما يتعلق بتصورات المثقفين المصريين لقضية العدالة الاجتماعية، جاءت نتائجنا على هذا النحو:

توصلت الدراسة إلى أن التفاوت الطبقي، وكذا غياب العدالة الاجتماعية منذ السبعينيات أدت الى محاولة خلق مجتمع مدنى من جمعيات اهلية واحزاب سياسية ونقابية وجمعيات ذات طابع خيرى او دينى، بالإضافة الى المؤسسات الدينية المرتبطة بالمساجد والكنائس والتي يتم استخدامها فى ممارسة الأنشطة الاجتماعية والسياسية وتتمثل السمة الاساسية للمجتمع المدنى فى مدى احترام العقيدة والفكر من جانب السلطة السياسية من جهة والمواطنين من جهة أخرى، وقد توصلنا من

^(٦) حول العديد من وجهات النظر التى اقتربنا منها فى تحليلنا لايجاد نموذج ديمقراطى أنظر على مستوى الكتابات النظرية:

- أسماعيل صبرى عبد الله ، مصر التى نريدها ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٩٢ ، ص ص ١٣٨ - ١٣٩ .
- جان جاك روزا ، المثقفون والديموقراطية ، تعريب خليل أحمد خليل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ص ٩ - ١٦ .
- على الدين هلال ، ندوة : الديمقراطية وحقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص ص ٩ - ١٠ .
- عادل حسين ، ازمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، مجلة المستقبل العربى ، السنة الثالثة ، العدد ١٩ ، ١٩٧٩ ، ص ١١٦ .
- سمير أمين ، ازمة المجتمع العربى ، مصدر سابق ، ص ص ١٣٥ - ١٤٥ .
- اما على المستوى الميدانى أنظر الحالات التى اقتربت من هذا الطرح ١ ، ٢ ، ٥ ، ٩ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ .

خلال العمل الميداني ودراسة الحالات الى وجود اتجاهات ايديولوجية متنوعة فالرؤية الاسلامية والناصرية والليبرالية والماركسية قد انعكست افكارها وتصوراتها من خلال المقابلات وايضا من خلال متابعتنا لهم عبر الصحف والكتب والمصادر العلمية المختلفة، حيث اتضح لنا ان ثمة حدودا للتعبير العام من خلال افكارهم واعمالهم الفكرية لشعورهم بان أى فكر ضد الدين الاسلامى بصفه خاصة سيتم مصادرتة كما فعل الأزهر مع " نجيب محفوظ "، وكذلك "لويس عوض وغيرهم الذين خضعوا للرقابة، ويتم تدعيم ذلك من خلال المدافعين عن الحل الاسلامى لمشكلات المجتمع، وقد إتفقت معظم الحالات وخاصة من التيارين الليبرالى والماركسى على ان وضع هذه الجماعات المتطرفة بجانب المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة فى الرقابة سيستمر ويتزايد وخاصة اذا مااستمرت الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى افرزتها.

- وتوصلنا الى ان الدولة وخاصة منذ عهد السادات قد وضعت طائفة من القوانين المقيدة للحريات والمقيدة لممارسة المواطنين لحقوقهم هذا بالاضافة لقوانين الطوارئ التى تعطى للدولة الحق فى اتخاذ اى اجراءات تهدد بل وتتسبب للمجتمع المدني من أصله، ومن هذه القوانين التى تقيد ممارسة أى حزب او جمعية لنشاطها هو تسجيل هذه الجمعيات، بشكل رسمى حيث يمنع أى حزب يتأسس على أسس دينية أو عقائدية، أو يدعى انتماءه لطبقة معينة او يدعو الى ايديولوجية إلحادية، كما يمنع أى حزب يعارض بشكل صريح السلطة السياسية، كذلك يمنع نشاط المواطنين الذين يتقدمون للحصول على ترخيص جديد لحزب جديد قبل الموافقة على انشاء هذا الحزب كما يشترط ان تقوم الأحزاب الموجودة بإبلاغ لجنة الاحزاب السياسية التى يهيمن عليها الحزب الوطنى بأى شكل من أشكال النشاط او الاتصال بالاحزاب الاجنبية وكذلك استبعاد بعض الأفراد من قوائم الترشيح سواء داخل الاحزاب أو فى الانتخابات العامة الابدع موافقة المدعى العام الاشتراكي، كذلك تحد السلطات أنشطة التنظيمات المهنية او النقابات او الاحزاب السياسية قبل الحصول على ترخيص قبل عقد المؤتمرات الشعبية . ومع ذلك استنتجت الدراسة ان هناك

عددا من التنظيمات قد دخل في علاقات ايجابية مع الدولة بهدف الاحتفاظ بعلاقة ما مع النظام كطريقة لضمان الحصول على دعمه ورضاه اللزمين للتعيين في مناصب معينة أو الحصول على تسهيلات وخدمات لأعضاء نقاباتهم، وتشير معظم حالات التيارين الليبرالي والماركسي إلى أن الجماعات الاسلامية نجحت في استخدام المساجد والصحف ودور النشر والاحزاب السياسية والنقابات لمعارضة الدولة، وتأمل في تغيير النظام الاجتماعى من خلال الاستيلاء على مؤسسات المجتمع، حيث أن الحركة الإسلامية في مصر تعد من أكثر الحركات الفاعلة في المجتمع المدني، فقد نجح التيار الإسلامى في الفوز بأغلب المقاعد داخل النقابات المهنية، مما أدى الى سعى العديد من الأحزاب السياسية الى التحالف مع هذه الجماعات (حزب العمل، حزب الوفد، حزب الاحرار) ورغم ذلك فقد توصلنا من خلال المقابلات الميدانية الى أن المجتمع المدني لايتوفر في مصر لأن الدولة تهتمش دور هذه الجمعيات والنقابات وكذلك الاحزاب السياسية، وقد كان من نتيجة هذا أن أختفت قضية العدالة الاجتماعية تماما من فكر السلطة السياسية !!! وكان من جراء هذا في تصور المثقفين وتصورنا (العنف، التطرف، الإرهاب) لان الذين يمارسون هذا العنف هم شباب مصرى محبط لم يحصل على حقه في الحياة، يعيشون في أحياء فقيرة وعشوائية داخل حزام الفقر مع افتقار هذه الاحياء لأدنى الخدمات العامة، لم يكن هناك بديل امام هذا الشباب سوى اختيار العنف كوسيلة لتحقيق احلامه في ظل غيبة الدولة عن حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مما أدى الى عدم الرضا بين شباب الطبقات الوسطى والطبقات الفقيرة وهذا مايبيرر اتفاق جميع الحالات بمختلف التيارات الفكرية على ان الفترة الناصرية قد حققت العدالة الاجتماعية بشكل فعال غابت معه هذه المظاهر العنيفة والإرهابية وكان من نتيجة ذلك أن ارتبطت هذه المظاهر حسب تصورنا بالتحولات الاقتصادية والاصلاح الاقتصادى المزعوم منذ السبعينيات حتى الآن، رغم ان النظام السياسى على وعى تام بأن الاصلاح الاقتصادى يفرض توضيحات على المصريين على المدى القريب، كما تعى ان مزيدا من الديموقراطية السياسية في

ظل هذه الظروف سوف تكون لصالح بعض فصائل المعارضة من الحركة الإسلامية لذلك فإنها تقوم بتعبئة المؤسسات الدينية الرسمية الى جانبها لكي تقوت الفرصة على ادعاء الجماعات الدينية، بأنها وحدها المعنية بمصلحة الدين والقيم الدينية، وفي ظل ذلك تقوم الحكومة بتدعيم قدرتها في الضبط السياسى من خلال إدخال تعديلات تشريعية وقانونية جديدة لكن سياسة الاصلاح الاقتصادى لن تمكنها من الخروج من مأزقها، بل سوف تزيد حسب تعبير معظم الحالات من التوترات الاجتماعية التى مكنت الجماعات الاسلامية من كسب المؤيدين على نطاق واسع من الشباب ذوى الاصول الطبقيّة الوسطى والدنيا، وبالتالي فإن القيود التى تفرضها الدولة على مؤسسات المجتمع المدنى (النقابات، الاحزاب الجمعيات الأهلية والعلمية)، وفى ظل ظروف كهذه، فلا يمكن تصور مستقبل المجتمع المدنى، بل ستكون هناك أزمات كثيرة.

- وتوصلنا إلى أن تنامي وتزايد دور وفعالية مؤسسات المجتمع المدنى والمؤسسات الأهلية (غير الرسمية) فى تنفيذ مشروعات لخدمة الطبقات الدنيا والفقيرة مثل (المستوصفات الملحقة بالمساجد، وفصول التقوية وبعض الخدمات الأخرى) التى تلبي الإحتياجات الأساسية لهذه الطبقات يعد مؤشرا لغياب دور الدولة والمؤسسات الرسمية لتحقيق ذلك، ومن ثم فإن تنامي التيارات الدينية خلال الثمانينيات والنصف الاول فى التسعينيات يعبر بشكل واضح عن ان هذه الجماعات على اختلاف انتماءاتها وتوجهاتها السياسية والفكرية تحتل مكانة هامة ومؤثرة لدى الطبقات الفقيرة والريفية والحضرية على حد سواء) ومن ثم فإنها تشكل قوة مؤثرة من خلال ماتقدمه من خدمات مختلفة لاشباع الحاجات الاساسية لهذه الطبقات، فالخدمات التى تقدمها تتميز بانخفاض أسعارها بشكل يتفق ومستويات المعيشة والدخول المحدودة لهذه الطبقات وكذلك فنحن نرى أن ثمة علاقة واضحة بين تنامي دور مؤسسات المجتمع المدنى وبين تراجع المؤسسات الحكومية الرسمية، وبخاصة فى مجال العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة على مستوى المجتمع بشكل عام، وعلى مستوى الطبقات الفقيرة محدودة الدخل بصفة خاصة،

الامر الذى انعكس بشكل مباشر على قيم الولاء والانتماء وبخاصة بين ابناء الطبقات الفقيرة ونحن نرى أن استمرار تراجع الدولة فى تبنى وتنفيذ سياسات واجراءات للحد من التفاوت الطبقي من جانب، وتنفيذ سياسات تستهدف العدالة الاجتماعية وتوزيع فرص الحياة، سوف يؤدي الى استمرار فاعلية وتأثير مؤسسات المجتمع المدني من ناحية، وتنامي الجماعات الدينية على اختلاف توجهاتها وانتماءاتها من ناحية اخرى، وماتعكسه هذه الجماعات من أنماط سلوكية منحرفة (التطرف والعنف والارهاب)، سوف تؤثر بشكل واضح على خطط وبرامج ومشروعات التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

هذا وقد توصلنا الى ان كل التيارات الفكرية تعبر عن واقع اقتصادى اجتماعى وسياسى متخلف وشديد التعقيد، لاننا لسنا فى حاجة لكل هذه الخيارات سواء كانت اسلامية او ليبرالية او ماركسية، ولكن القضية هنا هي ان كل الاختلافات حول قضية العدالة خلافات عبثية لأن كل التيارات الفكرية التى تناولناها لم تصل الى مساحة اتفاق جوهرى حول قضية العدالة وكلها سعت للخلاف ولم تسع لتقديم حل للقضية، رغم انها من الممكن ان تتفق على حل ثم تتصارع بعد ذلك حول اسس هذا الحل، فقد وضح ان هناك إنقساماً كبيراً فى النخبة المثقفة . فليس هناك ادنى اتفاق حول قضية العدالة، وهذا يرجع فى تصورنا الى ان كل التيارات الفكرية السابقة تركز على أمجادها وتعيد انتاج خلافات قديمة وصراعات قد دفنت حول سياسات معينة فيما قبل الثورة او الستينيات او السبعينيات حتى الان رغم ان القضية المثار الجدل حولها فى التسعينيات وبدايات القرن الواحد والعشرين وعندما ناقشنا هذه التيارات وجدنا ان دعاة السلفية الاسلاميين ليس لديهم اى برنامج مطروح أو مدخل فكرى أو مخطط استراتيجى يمكن الاعتماد عليه كبديل للنماذج الموجودة وكثيراً من الاسئلة لم يجيبوا عنها من حيث موقفهم من بطالة خمسة ملايين شاب عن العمل او كيف يفعلون مع الفقر والحد المتزايد فيه، وكيف يمكن الاعتماد على التكنولوجيا الحديثة والتقنيات العلمية اكثر من الاعتماد على الفكر السلفى المتخلف الذى يتنافى مع الروح العصرية

والعقلية كأدوات تنموية حديثة لا يمكن ان ينهض المجتمع او يتطور بدونها وكيف يفعلون فى الوضع البحثى او قضية تحرير المرأة من قوانين الميراث، او كيف يفعل التيار الاسلامى مع الانترنت والاقمار الصناعية والسماء المفتوحة فلم نتوصل لاجابات وتعاليم دينية عن فكرة الأمة و الأوقاف والمال لل ه والحلال والحرام والعوده للحكم الالهى وللأحاديث النبوية الشريفة والاخذ بالشرعية الاسلامية والحرام بين والحلال بين ... الخ.

- هذا وقد توصلنا الى أن منظور التيار الماركسى حول قضية العدالة الاجتماعية يرى انه لاسبيل للحل الا بالعودة للناصرية والرجوع للسببىات والقوانين الاشتراكية والتأميمات وعودة القطاع العام والدفاع عنه وعودة مجانية التعليم ... الخ . من هذه السياسات، وكذلك لم نجد عند الليبراليين إلا ما يحلمون به ليبرالية ما قبل الثورة وأمجادها وعودة "طلعت حرب" و"عبود باشا" و"عودة الملك" والدستور، وديموقراطية ما قبل الثورة وزيادة الانتاج، وعدم تفتيت الملكية وزيادة الرقعة الزراعية وعدم تحويل الفائض للخارج ... كلها أحلام طوباوية.

- وعندما تأملنا فى طرح المثقفين بمختلف توجهاتهم الفكرية توصلنا الى أن افكار المثقفين حول القضايا التى تخص الواقع والمجتمع ليس المجتمع او الواقع طرفا فيها، بل ينصب اهتمامهم على صراعات واختلافات ايديولوجية فى الأساس ويتعاشون مع طرحهم الفكرى ويتناسون قضايا المجتمع ومشكلاته تماما . والدليل على ذلك ان هذه الصراعات الفكرية لم تحسم حتى هذه اللحظة فقد كان السؤال عن الديموقراطية فى الخمسينيات والستينيات، وهو نفس السؤال الآن، وكان السؤال عن الديموقراطية والعدالة الاجتماعية فى السبعينيات، وهو نفس السؤال الآن، فتوصلنا إلى أن القضايا تغيب وكذلك الحلول الحاسمة الواقعية حول مشكلات وقضايا المجتمع العربى بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة، والباحث هنا لا يطلق أحكاما عامة بقدر ماهو تحليل لمواقف ورؤى المثقفين.

- هذا وقد توصلنا رغم ذلك الى أن هناك وجهات نظر دقيقة من بعض المثقفين الذين تجاوزوا تحيزهم لتناول قضية العدالة بشكل أعمق وأوسع يمكن من خلالها أن نرفض تصورات بعينها ونقبل تصورات أخرى حاولت ان تجمع بين كل الأطر النظرية الفكرية لتضع نموذجا يمكن الأخذ به فقد كشفت بعض المقابلات وبشكل تحليلي دقيق من كل التيارات الفكرية انه يجب النظر لقضية العدالة الاجتماعية الآن وبغض النظر عن البحث في الماضي البعيد أو القريب . ويمكننا من خلال هذه الحالات أن نكون نموذجا تحليليا لوضع المجتمع المصري الآن على ضوء المتغيرات العالمية والاقليمية والمحلية واعتمد ايضا هذا النموذج على فكرة انه رغم ان ثمة تغيرات شكلية شهدتها الدولة المصرية خلال المراحل السابقة وخاصة منذ منتصف القرن الحالي، الا أنها لازالت تحتفظ بوظائفها وأدوارها التقليدية الموروثة والتي كانت تعكس وتعبر عن أنماط انتاجية ماقبل الرأسمالية بكل ماتحمله من سمات وخصائص تتفق وطبيعة هذه الانماط الانتاجية من ناحية، وطبيعة التطور الاجتماعي خلال هذه المرحلة من ناحية أخرى، ومن ثم فان الاشكالية التي تواجهها الدولة الآن تتمثل في كيفية الحفاظ على وظائفها التقليدية كدولة مركزية من جانب، وكيفية مواجهة التحولات العالمية والمجتمعية من جانب آخر ولاشك ان هذه الازدواجية قد انعكست بشكل واضح على توجهاتها التنموية ومن ثم موقفها من قضية العدالة الاجتماعية، حيث تراجع دورها وأصبحت عاجزة عن تحقيق أدنى اشباع للحاجات الاساسية للجماهير الفقيرة، وأصبحت الدولة والمؤسسات الحكومية الرسمية الآن تواجه مشكلة على درجة عالية من الخطورة تتعلق بطرح الحلول المناسبة لمواجهة تنامي المناطق العشوائية بكل مشكلاتها البيئية والاجتماعية والثقافية والعمرانية، فاما أن تضع مخططا لإزالة مثل هذه المناطق العشوائية من جذورها، ومن ثم ستواجه مشكلة أخرى تتعلق بنقص امكانياتها لاستيعاب سكان هذه الأحياء في مناطق أخرى أو أن تنفذ مخططا لتطوير هذه المناطق العشوائية . وهذا يعنى اعترافا من جانبها بشرعية هذه المناطق، غير أن تطوير هذه المناطق وإمدادها بالخدمات الضرورية يعد مطلبا

يفوق كثيرا الامكانيات المادية لها، ومن ثم فالامر يحتاج الى موقف من الدولة لحل هذه الاشكالية والتي تعبر أصدق تعبير عن غياب العدالة الاجتماعية فى هذه المناطق العشوائية التى تعاني من مشكلات حضرية وبيئية بالإضافة لكونها مزارع لانتاج واعادة انتاج المجرمين والمنحرفين والمتطرفين الذين يعانون من ظروف سكنية وصحية وثقافية واقتصادية متدنية بالمقارنة بالسكان فى الأحياء الأخرى الراقية والتي قد لاتبعد كثيرا عن هذه المناطق العشوائية الفقيرة والمتخلفة (مثال ذلك منطقة عزبة الهجانة - مقارنة بأحياء مدينة نصر، وايضا الدويقة ومنتشة ناصر ومدينة نصر) وأحياء ومناطق أخرى تعكس بوضوح دور ووظيفة الدولة وتراجعها فى مواجهة المؤسسات المحلية غير الرسمية الأهلية .

- وتوصلنا أيضا إلى أن الدولة تعاني أشد المعاناة من أزمة الديون واختلال هيكلها الاقتصادية مع تغييب كامل للمشاركة السياسية الفعالة وتغييب المجتمع المدنى ودوره فى مساعدة الدولة على إنجاز مهامها . ورغم هذا القمع السياسى، فان الدولة تقوم باجراءات من شأنها تعطيل قضية العدالة بما يهدد القانون الطبيعى لاستقرار الأنظمة السياسية، وهو عمل حراك اجتماعى يحفظ للدولة توازنها لكن هذا لم يحدث، ومع تزايد هذه الاجراءات القمعية على المستوى السياسى وتزايد تعطيل العدالة الاجتماعية بل ومحوها تماما فأن هناك اثارا اجتماعية فادحة تعبر عن هذا التسلط والقمع، منها أعمال العنف والإرهاب والتطرف لدرجة أن مدينة القاهرة تعيش وسط حزام من الفقر مما يهدد هذا المجتمع . وهذا يعود بطبيعة الحال لغياب دور الدولة فى التحول الرأسمالى وغياب تشريعات حقيقية من شأنها ان تحقق العدالة الاجتماعية، ومع تزايد الفقر والامية والمرض والبطالة، سوف يزداد الكبت الاجتماعى والجماعى لنصل الى وضع قائم وصورة مظلمة من الحياة الاجتماعية تهدد استقرار المجتمع وتنميته، حيث الفقر والمسكن العشوائى وتخلى الدولة عن وظائفها الأساسية وانسحابها منها وعجزها عن الفعل مما جعل التيار الدينى الذى يقدم بدائل وهمية للهروب من الواقع والإحساس بالظلم الاجتماعى الامر الذى سيؤدى حتما الى مزيد من العنف والإرهاب . ان الفقر والظلم

الاجتماعى والاحساس بالقهر دلائل على غياب العدالة الاجتماعية فى مجتمعنا .
وحتى تغيب الدولة الجماهير عن الوعى تستخدم الخطاب الدينى الرسمى
والاعلامى للسيطرة على الجماهير لتبرير التفاوتات الاجتماعية على أسس دينية
وخرافية لتكرس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتربط الأوضاع الاقتصادية
والفقر بالمشيئة الالهية والجنة الموعودة للفقراء، وهذا يتم عبر وسائل الاعلام
والتثقيف الرسمى والتي تكرس التفكير الخرافى فى الثقافة السائدة، هذا بالإضافة
الى تهميش دور المجتمع المدنى والاحزاب السياسية والنقابات المهنية وتهميش
دور الثقافة والمتقنين وتحولهم الى ذوات يعيشون فى عصور مجيدة بالنسبة لهم،
وتحول معظمهم الى التكنوقراط الذين ينفذون الأوامر ولا يؤثرون فى العمل العام،
او مانطلق عليهم مثقفى السلطة، وسيظل هذا الوضع على ما هو عليه، رغم ادعاء
الدولة بتطبيق الليبرالية الاقتصادية وبرامج الإصلاح الاقتصادى، ولكنهم يتناسون
ان الليبرالية الرأسمالية ارتبطت بمناخ ديموقراطى حقيقى ودور فعال للمؤسسات
الثقافية والمجتمع المدنى وحقوق الانسان، بينما عن عمد، فان التحولات الاقتصادية
لدينا هى برامج يمكن تسميتها بالإصلاح الاقتصادى بالوسائل الديكتاتورية فى
الستينيات والخمسينيات . فقد كانت العدالة منحة من ديكتاتور، وفى السبعينيات حتى
الآن هى غياب العدالة وفرص الحياة مع وجود قهر وظلم اجتماعى، اذن القضية
هى إشكالية ديموقراطية فى الأساس، فلن تكون هناك عدالة فى ظل هذه التحولات
التي يصعب الفكك منها بدون الإصلاح الدستورى، هذا لأن حجة الإصلاح
الاقتصادى حجة واهية، فلا اصلاح اقتصادى حقيقيا بدون إصلاح دستورى، وإذا
لم يحدث هذا فانه سيهدد الجماعات السياسية بالانقراض، فيجب أن يكون الإصلاح
السياسى متوازى مع الإصلاح الاقتصادى فلا بد من تغيير الدستور المصرى لأن
تحول مصر لدولة برلمانية حقيقية وتداول سلطة حقيقى، وبدون هذا فسوف يتأزم
الوضع اقتصاديا وسياسيا وخاصة فى ظل العنف والارهاب . وللخروج من هذا
المأزق وهذه المشكلات ينبغى اطلاق حرية المنافسة السياسية والحريات المدنية
 وإعادة الدور التثقيفى للجمعيات العلمية والأهلية والمدنية، فالعدالة التى أتصورها

هى وجود الحد الأدنى من حقوق الانسان فيما يتصل بأمنه الذاتى، لا يقهر، لا يسجن لا يعتقل، حق الانسان فى العمل، حقه فى حرية التعبير والرأى وحرية المشاركة وكل هذا لا يمكن حدوثه فى غياب الديمقراطية الاجتماعية حق الانسان فى الاختيار والديموقراطية السياسية، حق الانسان فى التعبير والحرية، وغياب الديمقراطية يجعل فرصتنا فى الاختيار أمرا صعبا للغاية لأنه من الواقعى أن نعرف أن الاقتصاد العالمى كله فى يد عدد محدود من الشركات متعددة الجنسيات، وهذا معناه أن كل شيء يخضع للقيمة النقدية حتى العلاقات الاسرية كلها محسوبة بالنقد، فالرأسمالية تحول كل شيء الى سلعة وكل العلاقات الانسانية ستصبح محسوبة بالنقد، والمجتمعات الفقيرة مثل مجتمعا لن تتحمل . والمثال واضح فى هجرة الابناء وأسرهم، العنف، الارهاب، التطرف البطالة، الجريمة وكلها مظاهر تعبر عن التفكك الاجتماعى، وليس هناك خيار فاما أن ننجح فى عمل تنمية سريعة معقولة تسمح لنا بمكان نسبى على خريطة العالم فى القرن القادم على مستوى الدول الغربية، وإلا سوف تنهار . وليست الاشكالية الآن هى ماهية النظام الذى سيوصلنا الى التنمية، اشتراكيا كان ام رأسماليا أم إسلاميا ؟ ليست هذه القضية بأى نظام لابد من أحداث تنمية شاملة تكون مقوماتها التعليم والانتاج والقدرة على التنافس وبناء ديموقراطية حقيقية وحوار، فان وضعنا سيكون أسوأ من وضع السودان المنقسم الآن لسبع قوميات مختلفة وايضا لأديان مختلفة، ونسأل ايضا اين وضع الصومال وزائير الآن، هناك العديد من الدول سوف تختفى فى القرن القادم . واشارت حالات هذا النموذج الى ان مستقبل مصر اذا لم تحدث تنمية سريعة تعبر أزمة المجتمع العميقة من خلال مشاركة المثقفين والسلطة على حد سواء فى دراسة جدية وعلاج جدى فسوف ينهار لأنه ببساطة فان القرن القادم هو قرن آسيا والباسفيك، فليس لدينا أى شيء مضمون بشكل مستمر، فمعدلات زيادة السكان عالية، والأرض محدودة والمياه محدودة، والصناعة أهملت، والثقافة تراجعت، والدولة والمثقفون فى غيبة واستهتار، كم من المناقشات والمؤتمرات والحوارات دارت حول موضوع الخصخصة ورغم ذلك لا محل لأى نتائج أو توصيات

بالاهتمام من قبل الدولة، والعدالة لايمكن أن تحدث بالقطاع الخاص وحدة فالاقتصاد فى اى بلد يكون مختلطا بمعنى ان القطاع العام يختص بشق من التنمية ويختص القطاع الخاص بالشق الآخر لها لأنه ببساطة فى اى بلد فيه الاقتصاد مختلط لابد أنه يحقق تنمية فى جزء منها للقطاع العام وجزء آخر للقطاع الخاص وتوزع بطريقة بسيطة للغاية، والرأسمالية الحقيقية المنتجة تعرف ضرورة وجود القطاع العام لان الرأسمالية الوطنية لن تستطيع وحدها تحقيق تنمية . اما ترك الوضع كما هو عليه فان البديل هو العنف والفوضى والتطرف، تلك المظاهر التى أرتبط وجودها بأستشرء الطبقة الطفيلية وثرائها الفاحش والاستقزازى مع إفقار مطلق لغالبية الجماهير التى تتفاقم أزماتها اليومية وتتدهور أوضاعها المعيشية بفعل التضخم وارتفاع الاسعار وتخلى الدولة عن وظائفها الأساسية.

- وتوصلنا الى انه إذا كانت الدولة تنتهج النهج الرأسمالى فى التحول الاقتصادى فان هذا التحول لابد وأن يستند على دور فعال وقوى للدولة بحيث تكون الدولة جهازا لتحقيق العدل الاجتماعى من حيث الابقاء على مؤسسات المجتمع المدنى والجمعيات التعاونية التى تدعم الخدمات الاجتماعية الأساسية وأن يكون القطاع العام جزءا أساسيا وهاما فى عملية التنمية بجوار القطاع الخاص، وقوة الدولة فى هذا السياق وفى بداية القرن الحادى والعشرين معناها التخطيط الصحيح الذى يعتمد على التقدم العلمى والتكنولوجى والتطور الصناعى، إن التبعية أمر واقع، والخروج منها يحتاج الى جهد شاق وطويل وكبير، ولن يحدث ذلك بالشعارات والمؤتمرات والندوات بقدر ما يحدث بتطور التخطيط كما ذكرنا سلفا بشكل علمى ورشيد، وأن تراعى كل المتغيرات . فالديموقراطية هى السبيل الوحيد للعدالة الاجتماعية، لان عدم وجود الديموقراطية يهدد انجازات التنمية فى المستقبل، فالاصلاح الدستورى يجب أن يسير جنبا الى جنب مع الاصلاح الاقتصادى بمشاركة كل الفئات والطبقات لأن من شأن ذلك أن يسمح بالاستقرار الاجتماعى والاقتصادى والسياسى .

- وتوصلنا الى أن تحقيق العدالة الاجتماعية يتطلب التنسيق الواعى والهادف بين الدولة وأجهزتها ومؤسساتها الرسمية وبين المؤسسات الأهلية (المجتمع المدني) وبينهما وبين القطاع الخاص . ومن ثم الاستفادة من الامكانيات المتاحة فى المجتمع لتحقيق هذا الهدف . فمؤسسات المجتمع المدنى والقطاع الخاص لابد وأن تطرح مشروعات تنموية مشتركة من شأنها تقليل الفوارق الطبقيّة والتوزيع العادل لفرص الحياة، غير أن هذا الدور لايجب ان ينفصل بحال من الأحوال عن اشراف الدولة، بحيث يمثل جزءا من سياساتها وتوجهاتها التنموية . وأنطلاقا مما سبق فاننا نرى أن ثمة تداخلا بين العوامل والمتغيرات المحلية من جانب والإقليمية والعالمية من جانب آخر، تلك العوامل التى تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ومن ثم فإن أى تغييرات يشهدها المجتمع المصرى على الصعيدين السياسى والاقتصادى تؤثر بشكل فعال على الصعيدين الإيديولوجى والثقافى، وهذا يعنى ان ثمة علاقة بين الديمقراطية ومدى تحققها فى الواقع وبين العدالة الاجتماعية على كافة مستوياتها، فضلا عن أن أى تغييرات تطرأ على الصعيدين الاقتصادى والسياسى تحدث تغييرات على الصعيدين الإيديولوجى والثقافى . ولما كانت قضية الأصالة والمعاصرة تشكل حيزا كبيرا على المستويين الفكرى والسياسى خلال السنوات الأخيرة، حيث ظهرت تيارات فكرية متباينة تعكس توجهات ايدولوجية معينة، كما تعكس انتماءات اجتماعية وسياسية مختلفة . فثمة فريق يرى ضرورة العودة الى التراث الدينى وفهمه والانطلاق منه فى وضع وصياغة مشروع حضارى للمجتمع خلال المراحل القادمة، بينما يذهب فريق ثان الى رفض الغوص فى الماضى والتسليم باننا فى حاجة الى الاندماج فى النظام العالمى ومحاكاة النموذج الرأسمالى الغربى المتقدم، فاننا نجد فريقا ثالثا يرى ضرورة فهم التراث الاسلامى وانتقاء ما يتناسب منه مع التطورات الحديثة التى يشهدها المجتمع كجزء من النظام العالمى ومحاولة التوفيق بين ما هو معاصر وما هو تراث بالشكل الذى يتفق وخصوصية المجتمع المصرى، وفى ضوء ذلك فان قضية الأصالة والمعاصرة تفرض نفسها على الساحة الفكرية

والسياسية ليس فقط على الصعيدين المحلي والإقليمي، ولكن أيضا على الصعيد الدولي . لذلك رأينا ضرورة التعرض لمفهوم هذه الظاهرة وأبعادها كما تعكسها التيارات الفكرية المتباينة والتي تعبر عنها من خلال لقاءات مع نخبة من المثقفين المصريين تنتمي لهذه التيارات الفكرية المتباينة . ونحن نرى أنه لا يمكننا فهم هذه الظاهرة الفكرية والإيديولوجية بمعزل عن فهم السياق المجتمعي بصفة عامة والسياقين السياسى والاقتصادى بصفة خاصة.

- هذا وقد توصلت دراستنا الى مجموعة من النتائج بخصوص قضية الأصالة والمعاصرة فيما يتعلق بتصورات ورؤى المثقفين يمكن إيجازها على هذا النحو:-

توصلنا الى أن ثمة مواقف فكرية إزاء اشكالية الأصالة والمعاصرة يمكن أن نصنفها الى ثلاثة مواقف رئيسية، موقف معاصر يدعو الى تبني النموذج الغربى المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، أى النموذج الذى يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، وموقف سلقى يدعو الى استعارة النموذج العربى الاسلامى كما كان قبل فترة الانحطاط ومحاولة تشييد نموذج عربى إسلامى يحاكي النموذج القديم فى الوقت الذى يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر، وموقف توفيقى انتقائى يدعو الى الأخذ بأحسن ما فى النموذجين معا والتوفيق بينهما فى صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا . وتوصلنا الى الجدل الدائر بين هذه التيارات السلفية والأصولية : الأصالة والتراث والماضى من ناحية، والمستقبل والعصر والتجديد والحداثة من ناحية أخرى . فقد قبل البعض بالتوفيق بين الجديد والقديم من أمثال (زكى نجيب محمود، طه حسين) على المستوى النظرى . وعلى مستوى دراستنا الميدانية، حاول ذلك التيار الليبرالى وبعض مفكرى التيار الماركسى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وأيضا حاول بعض المستثمرين من التيار الاسلامى أيضا التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، رغم معارضة بعض المفكرين من كل هذه التيارات لفكرة التوفيقية، إلا أن البعض الذى قبل بالتوفيق بين الأصالة (التراث والمعاصرة أو بين الجديد والقديم والتغيير مع

الاحتفاظ بالأصالة والاحتفاظ بما هو أصيل ونبذ ورفض ما هو سيء، وكذلك اقتباس ما هو جديد من الثقافات الأخرى ورفض ما هو سيء فيها)، وذهب موقف آخر الى أن الحل هو الثورة على الماضى ورفض التقاليد وكل أشكال التراث . وإذا كان هذا هو حال التيارات الفكرية المختلفة والتي تدلل بوضوح على وجود صراع حاد بين الأصالة والمعاصرة، يتجلى فى الاتجاهات الفكرية ومختلف النشاطات الإنسانية.

- وقد توصلنا إلى أن المثقفين المصريين بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية يدعمون هذا الصراع بين الأصالة والمعاصرة لدرجة أننا نتصور ان الثقافة المصرية تتمحور حول الصراع بين هذه التيارات المتناقضة، بحيث أصبح الصراع هو الشيء الثابت فى حوارات المثقفين وليس الابداع لدرجة أن كل التيارات الفكرية ابتكرت نماذج تنموية كلها تحاكي نظرتها الآنية من خلال تنظيرات لا تمت بصلة إلا للأطر النظرية التى انطلقوا منها . باستثناء بعض النماذج التى سوف نعتمد عليها فى رؤيتنا وتحليلنا حول إشكالية الأصالة والمعاصرة، على فرض ان الحوار مع هذه التيارات يمكن أن يولد أفكارا جديدة تساهم فى حل هذا المأزق التاريخى وعليه فان السؤال الذى ينبغى ان نوجهه للتيارات الفكرية السابقة : هو هل مازلنا (المجتمعات العربية بوجه عام ومصر بوجه خاص) فى وضع يسمح لنا بالاختيار بين المعاصرة (التنمية الغربية والحداثة) وبين الأصالة (التراث الفكرى والحضارى)؟

- وتوصلنا أيضا إلى اننا لانملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضارى الغربى المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعمارى والأوروبى، أى منذ القرن الماضى، فرض نفسه علينا كنموذج عالمى وكنموذج حضارى جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة فى النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلانى على المستوى الاقتصادى وأنظمة ومؤسسات الدولة واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تماما : قيم الحرية والديموقراطية، والعدالة

الاجتماعية . لقد فرض هذا النموذج الحضارى الجديد نفسه علينا بوسائله هو، فمن التبادل غير المتكافئ، الى التدخل فى الشؤون المحلية، بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، الى الحكم المباشر، الى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والأيدىولوجية والنتيجة المترتبة على ذلك غرس بنى النموذج الغربى فى مجتمعنا فى الصناعة والتجارة والثقافة والاقتصاد وربطها بالبنية الرأسمالية الأم فى أوروبا. هكذا وجدت المجتمعات العربية بصفة عامة ومصر بصفة خاصة نفسها أمام تحديث لبعض القطاعات فى المجتمع، هى تلك التى تهم البلاد المستعمرة أكثر من غيرها، فعملية التحديث لم تستتب أسسها فى الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرسا ، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر فى مجموعة من القطاعات التى أصبحت تشكل بعد الاستقلال الهياكل الأساسية للدولة الحديثة فى مجتمعاتنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فاذا كنا لم نختر النموذج الغربى بمحض ارادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ماتبقى لدينا وفينا من النموذج التراثى، أعنى الموروث من ماضينا، لم نختره لأنه ميراث والانسان لا يختار ميراثه كما لا يختار ماضيه، واكثر من ذلك فان الانسان يتمسك به ويحتمى داخله عندما يجد نفسه معرضا لأى تهديد خارجى . هذا والى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب والمغروسة غرسا فى قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنى قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها وأحيانا بكامل قوتها وصلابتها فى قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد، مما أصبح يطلق عليه فى بعض المجتمعات القطاع التقليدى، وبالتالي هذا ما عزز فى تصورنا وجود أنماط للمثقفين يتميز انتاجهم الفكرى والثقافى بالدفاع عن التراث والقيم التقليدية وأحيانا السلفية فى مقابل النمط الرأسمالى الذى له أيضا فئات اجتماعية وأنماط للمثقفين تدافع عن وجوده واستمراره وتؤكد على القيم الغربية والتوجهات والنزعات الفكرية حيث يعبرون فى انتاجهم الثقافى والفكرى عن هذه الأيدىولوجية ويبررون شرعيتها فى مقابل الأيدىولوجية التقليدية، إنها حالة من التداخل والتمفصل على مختلف الأصعدة والمستويات (الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية)، تتمثل فى

وجود أكثر من قطاع من أنماط الحياة الفكرية والمادية أحدها عصرى مستسخ من النموذج الغربى ومرتبطة به ارتباط تبعية، ونموذج تقليدى أصيل هو استمرار للنموذج التراثى فى صورته المختلفة، إن التفاعل بين النمط الرأسمالى الحديث والأنماط السابقة عليه تعطينا هذه الصورة من التداخل والتفصل فى حياتنا اليومية على كل الأصعدة، على صعيد واقعنا الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، وأيضاً على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

- هذا وقد توصلنا الى ان المشكلة الحقيقية التى تواجهنا ليست مشكلة اختيار بين أى منهما ولا مشكلة أن توفق بينهم بل أن المشكلة التى تعانيها هى مشكلة ذلك التفصل أو التداخل، تلك المشكلة التى تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية ونحن نقبل هذا التداخل والتفصل على كل الأصعدة والمستويات وبالتالى فالمثقفون هم نتاج لهذا التداخل المعقد فهم قد يتلقون تدريبهم وفقاً للنظم الحديثة وادواتهم هى ادوات العلم الحديث والمعرفة الحديثة (النموذج الرأسمالى) ورغم ذلك فإن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون أيضاً داخل عائلات وقبائل وجماعات دينية ولغوية تظل متشبثة بايديولوجيات وتصورات للعالم قبل الرأسمالى (الأصالة والتراث) . فالمثقفون إذن على مستوى المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة يزاوجون بين أنماط عدة من الوعي من الثقافة ومن الفكر وهى ناتجة عن تدريبهم المعقد فى نظم التعليم الحديث والمؤسسات التقليدية، فانهم يتبنون عناصر الرأسمالية . وفى الوقت نفسه يرفضون هذا التفصل والتداخل على صعيد الحياة الفكرية والثقافية والروحية كما هو واضح من نص الحالات، فتتار : يدعو الى تبني القيم الفكرية العصرية التى تشكل جزءاً لا يتجزأ من النموذج الحضارى الغربى، وتيار آخر : يدعو الى التمسك بقيمتنا التراثية والأصيلة وحدها، وتيار ثالث : يبحث عن التوفيق بين السلفية والمعاصرة، وبين هذا وذاك تظهر كما واضح من الحالات الميدانية فصائل داخل كل تيار منها من يرفض المظاهر الحديثة فى حياتنا بل فى العالم كله ويصفها بالجاهلية، ومنها من يدعو الى رفض ونبذ التراث وكل

المظاهر المتعلقة بالماضى ويصفها بالتخلف والرجعية والجمود، ولكن كل هذه الدعاوى تتوقف عند مستوى الخطاب ولا تتجاوزه الى الواقع.

- وتوصلنا الى أن الإشكالية هي إشكالية النخبة المثقفة في المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة بوصفها إشكالية الثقافة العربية بصفة عامة والتي يجمعها تراث عربى إسلامى واحد، فالنخبة المثقفة تعيش هذه الإشكالية وتعى أبعادها الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها، فلقد نظرنا الى المشكلة فى مظهرها الثقافى الفكرى الذى يتلخص فى شعور المثقف بالهوة التى تفصل بين تراثه الثقافى الاقليمى والمحلى وبين الفكر العالمى المعاصر (الفكر الغربى) تلك الهوة أن يشعر المثقف من خلالها أن التراث العربى الإسلامى بمضامينه ومشاكله الفكرية يعمل فى إتجاه، والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته تعمل فى إتجاه آخر . وبالتالي على المثقف أن يتحمل عبء التخطيط للمستقبل الثقافى وعليه أيضا أن يخطط للماضى الثقافى بصورة تجعله معاصرا لنفسه من خلال إضفاء المعقولية وإعادة ترتيب ذاته لينهض اهتمامه بالمعاصرة والمستقبل، إن قلة من المثقفين التى تعى هذه القضية وطرحت علينا أفكارها بدون تحيز وبشكل موضوعى، بانه للخروج من هذا المأزق علينا إعادة كتابة التاريخ الثقافى بروح نقدية ورؤية عقلانية ليس فقط من أجل إمتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضا من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور فى فكرنا وثقافتنا المعاصرة، فالشرط الضرورى لتأصيل المعاصرة فىنا أعنى تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستساخ، إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجا وإبداعا دون أن نتغافل عن مشاكل حاضرننا الثقافى بحيث نعمل على ضرورة التعامل النقدى مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب أساسا أنها دعوة لنقد كل النماذج.^(*)

(*) الحالات رقم: ١، ٥، ٢، ٦، ٦، ٩، ١٠ بالمتن.

رؤية إستشرافية
حول مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة

رؤية إستشرافية

حول مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة

ننطلق فى هذه الرؤية من فرضية أساسية وهى أن وضع المثقف فى العالم الثالث بصفة عامة ومصر بصفة خاصة وضع غير مريح فيما يتعلق بوظيفته ودوره ووضعه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والسياسى فى المجتمع . فهو حينما يؤدى دوره ووظيفته فكأنه يسبح ضد التيار فى وضع يتسم بانعدام حرية التفكير والتعبير وغياب الحوار وضمور الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وطغيان الأسلوب غير العقلانى فى الحوار، مما يهدد ملكات الإبداع والتميز عند المثقفين بصفة عامة.

وبالتالى فإن عمل المثقفين مشروط بجملة من الظروف منها ما هو موضوعى مثل : بنية المجتمع الذى ينتمون اليه، وطبيعة المرحلة التى يعاصرونها، ومواقعهم الطبقيّة وأدواتهم المرجعية، ثم أوضاعهم المعيشية، وحالتهم السيكولوجية، ومنها ما هو ذاتى مثل تحصيلهم العلمى ووعيتهم الذى يحدد طبيعة الدور الذى يضطلعون به كمثقفين، هذه الشروط سوف تنعكس على إنتاج المثقف وتترتب عليه مسئولية تجاوز مجموعة من الإشكاليات التى تقف بينه وبين ممارسته لدوره . ويمكننا تشخيص هذه العقبات على النحو التالى:-

أولاً :- أن الأنظمة فى العالم الثالث بصفة عامة ومصر بصفة خاصة، أعتمدت بشكل اساسى على عمل المثقف قبل تسلمها للسلطة فى صياغة برامجها وتوجهاتها وأيديولوجياتها، ومالبثت أن تخلت عن دوره بعد وصولها الى السلطة، وأصبحت تعتمد على المثقف الإدارى والفنى والتقنى، وليس على المثقف المفكر والمبدع، أو ما تحتاجه السلطة من المثقف هو الخبرة العملية وليس الفكر أو الموقف أو النقد، لأنها فى مجال الأيديولوجيا قد حولت الفكر الى نشاط دعائى وإعلامى، فأعتمدت على عدد من المثقفين التنفيذيين الذين ينفذون سياساتها وأفكارها فى مجال الإيديولوجيا

الإعلامية. وبذلك تمكنت السلطة من اختراق ثقافة المثقف الذى خضع لها فقضت على فعالية انتاجه الفكرى والمعرفى . اما المثقف الذى فشلت السلطة فى الهيمنة عليه، فقد عملت على فصل معرفته عن السياسة لكى ينتج ثقافة مجردة غير محددة بزمان معين أو مكان معين، ثقافة لاتتعامل مع الملموس أو البعد التاريخى . وعندما تقوم السلطة بتهميش المثقف، فإنها بعملها هذا تهمش المجتمع ككل عن طريق حجب المعرفة التى ينتجها المبدع ومنعها من الوصول الى المجتمع الذى تعتبره حكرا لها، فتمنع سلطة المعرفة من الانتشار . واذا ما رفض المثقف تبعيته للسلطة، فإنها تعتبره منافسا لها فى اقتسام السيطرة على المجتمع، فتلجأ الى محاربته بشتى الوسائل التى قد تصل الى السجن والاعتقال أو عزله من منصبه.

ثانياً :- ومن الإشكاليات التى تحول دون ممارسة المثقف لدوره، طغيان وسائل الاعلام المسموعة والمقروءة والمرئية، وانتشار وسائل الاتصالات السريعة عبر العالم بواسطة الأقمار الصناعية، فلجأت أنظمة العالم الثالث بعامة والمجتمع المصرى بخاصة الى جر الثقافة الى حقل الإعلام عن طريق تبسيطها وابتذالها وتحويلها الى إحدى الوسائل المكرسة لخدمة الإعلام الرسمى . ومن شأن هذا أن قضى على الثقافة كحامل لأيدولوجية المعارضة والجماهير عن طريق تفكيك عناصرها وشرذمتها وتوزيعها الإعلامى، وبذات الوقت يجرى سحبها كسلاح إيديولوجى ومعرفى من منتجها (المثقف) وتحويلها الى ثقافة استهلاكية هابطة تنحصر وظيفتها فى الامتاع والتسلية وتسطيع وعى الرأى العام، وبذلك يقضى على الثقافة كنشاط إبداعى واع وهادف.

ومن ثم يمكن القول، ان الأجهزة الإعلامية المحلية والقومية المختلفة بوسائلها المقروءة والمرئية والمسموعة، سوف تلعب دورا مؤثرا وفعالاً خلال

العقود القادمة، وذلك فى ضوء التحولات العالمية التى يشهدها العالم الآن، وبخاصة فى ظل سيطرة فكرة الكونية، وأن العالم كله أصبح قرية واحدة . فالتطورات العالمية المعاصرة تفرض على مجتمعات العالم الثالث ظروفًا وواقعا ومستقبلا يتفق وطبيعة هذه التطورات، ومن ثم لاتستطيع هذه الدول بحال من الأحوال ان تنعزل عن الأحداث العالمية، وذلك بفعل التطور الهائل فى وسائل الاعلام والأساليب الحديثة للاتصال التى تعتمد بشكل أساسى على القنوات الفضائية والأقمار الصناعية . وفى ضوء هذه التطورات لم يعد من المفيد الحديث عما يسمى بالتبعية الثقافية والغزو الثقافى، وإنما يصبح من المفيد ان تتبنى دول وحكومات العالم الثالث ايدىولوجيات جديدة تتفق ومصالحها من جانب، وتضمن لها عدم الانعزال عن التطورات والأحداث العالمية من جانب آخر، وتتطلق من خصوصيتها الثقافية والتاريخية من جانب ثالث . ومن ثم يصبح على مثقفى هذه الدول ان يعيدوا النظر فى كثير من المقولات والنظريات التى ينطلقون منها بحيث يشكلون قوى فكرية مؤثرة ليس فقط على الصعيد المحلى والقومى ولكن أيضا على الصعيدين الاقليمى والعالمى . غير أن هذا الدور الذى يجب أن يلعبه مثقفو العالم الثالث بعامة والمثقفون المصريون بخاصة مرهون بمدى تعبير هؤلاء المثقفين عن قضايا ومشكلات مجتمعهم من ناحية وعلاقتهم بالسلطة السياسية والنظم القائمة من ناحية ثانية وبالدور الذى ستقوم به أجهزة الاعلام المحلية والقومية فى تدعيم موقفهم من هذه المشكلات والقضايا المجتمعية من ناحية ثالثة . ومن ثم فان الأمر يتطلب ضرورة أن يتحرر المثقفون من القوالب والأيدىولوجيات الجامدة على اختلاف تياراتها الفكرية والتعامل مع الواقع والمستقبل برؤية أكثر مرونة حتى يصبح دورهم فعالا ومؤثرا خلال المراحل القادمة فى ضوء التطورات العالمية المعاصرة.

ثالثاً :- منذ القدم وارتبط وضع المثقف وموقعة بوضع السلطة وموقعها، وكانت العلاقة بين هذين الطرفين إما حالة صراع، أو حالة هدنة، فقد أعطانا التاريخ السياسى والثقافى مجموعة من الحقائق والبديهيات عن الخط

البياني للعلاقة بين صعوده أو هبوطه . فالمثقف عموما لديه طموحات نحو السلطة السياسية او الثقافية من أجل بلورة معرفته وترجمتها عمليا على أرض الواقع، وتحقيق غاياته الأيديولوجية والعملية التي تعكس توجهه المعرفي، لكن طريقه لم تكن ممهدة في يوم من الأيام الا فيما ندر، فهو غالبا ماكان يصطدم برفض وعناد السلطة السياسية التي تتحكم في البنية الفوقية للمجتمع . فكانت ترى في المثقف منافسا لها على اقتسام السلطة السياسية أو الثقافية، فتلجأ الى وضع العراقيل في طريقه وتمنعه من الوصول الى أهدافه بوسائل مختلفة . وعلى الرغم من حاجة السلطة للمثقف، إلا أنها لم تتعامل معه إلا على أساس الاحتواء او الإلحاق، وإذا لم تنجح في هذه الطريقة، فانها تبحث عن بديل يحل محله، ودائما ماتجد ما يتعامل معها من أوساط المثقفين ويرضى بان يكون تابعا لها حيناً ومنظرا لها حيناً آخر، فهي تحتاج الى معرفة المثقف الذي يصوغ لها أيديولوجيتها، ويعمل على تبرير أفكارها لاكتساب الشرعية من الجماهير والمجتمع . ويرجع حذر السلطة من المثقف الى ادراكها بان كل نتاج إبداعى فى حقل الثقافة له بعد سياسى وإيديولوجى، وهذا البعد هو الذى اعطى ابداع المثقف الذى يرفض الوصاية والتبعية والتدجين، الأهمية الكبيرة على عكس كل النتاج الثقافى الهش والمزيف لمثقف السلطة.

ومن هنا أصبح المثقف يعيش حالة غربة وأستلاب بسبب تعطيل فعاليته وتحجيم دوره فى الحياة السياسية وإيعاده عن مراكز المسئولية الثقافية والفعل الثقافى، وبالتالي أصبح وضع المثقف كوضع السجين الذى ليس أمامه سوى مجال واسع من التأملات، لأنه لا يستطيع أن يتعامل مع الأشياء بملموساتها . فالمثقف يرى ويسمع وينفعل، لكنه لا يستطيع ان يتعامل إلا مع صور الأشياء وانعكاساتها، وهنا تنعكس الازمة الاخرى وهى انه فى حالة الاستلاب لايجرى التعامل مع الملموس، بل مع صورته، الأمر الذى جعل التنظير والذهنية من السمات المسيطرة على مواقف المثقف تجاه قضايا المجتمع المختلفة، وغالبا ماتؤدى الذهنية المفرطة

لدى المثقف الى التمحور حول الذات والابتعاد عن هموم الآخرين والغرق فى التأمّلات الميتافيزيقية والأوهام الرومانسية . وفى غمرة صراعه بين المسموح والمحظور تكمن مأساة المثقف الذى تفتح أمامه العديد من الخيارات منها : التخلّى عن موقعه الثقافى والاندماج الى هذا الحد أو ذاك فى التيار السائد، أو أنه يتخذ موقف الحياد مع مايتضمنه من انتهازية نتيجة اضطراره للسكوت عن الأخطاء والانحرافات التى تحدث فى المجتمع، أى أن يهمل نفسه، أو الاستمرار فى موقفه المعارض على الرغم من تعرضه لمختلف صنوف القمع والقهر والسجن أحيانا .

إذا كان هذا هو وضع المثقف بصفة عامة، فهو لاينفصل فى وضعه هذا عن الآليات التى تستخدمها السلطة فى تهيمش دوره، فتناول الإشكالية من جانب واحد لايمكن ان يجعلنا نستشرف المستقبل . لذلك ينبغى النظر الى الإشكالية من خلال موقف المثقف من السلطة من جانب، وموقف السلطة منه من جانب آخر، فضلا عن موقفه من قضايا ومشكلات مجتمعه من جانب ثالث . وبداية لابد ان نؤكد أن هوية المثقف رهن بالتزامه قولا وعملا بالفكر الذى يطرحه كفعالية تتحول الى قوة ملموسة . فالتزام المثقف بقضايا المجتمع ودفاعه عن هذه القضايا هو الشاغل الذى ينبغى على المستوى فعله، أى عليه ان يقوم بعملية اتصال بين فعله وانتمائه وخطابه الثقافى، وعليه ان يتخلّى عن برجه العالى ومشاريعه التى تعتمد على الخطاب الثقافى المجرد . لأن وجود المثقف ودوره يتحدد من خلال اتجاه خطابه الثقافى وفعله الابداعى من حيث كشفه عن الحقائق وتعريتها ورفض كل ما هو ضد المجتمع، فالمثقف الذى يرفض الاستبداد هو فى نفس اللحظة يؤسس لواقع الديموقراطية . فالمثقف الذى يحتاجه المجتمع ليس هو المثقف الذى ينبش فى أعماق الماضى وجذور السلف ويطرح مقولاتها كحلول لمشاكل المجتمع، وليس هو المثقف الذى يستورد من الغرب قشور حضارته أو صيغ ثقافية لمجتمعات استهلاكية، ولا ذلك الذى يدعو الى قبول الأمر الواقع، إننا بحاجة الى مثقف يدافع بحق عن قضايا المجتمع بشكل موضوعى . وليس كما هو الواقع من انشغال كل تيار فكرى بالآخر، مما أدى الى صرف المثقفين أنفسهم عن الانشغال العلمى

والموضوعى والنقدى لمجتمعهم فى الماضى والحاضر والمستقبل، فالذين رجعوا وتمسكوا بالماضى والتراث لم يفهموه على حقيقته، ولم يخرجوا من هذا الماضى بما ينفع الحاضر والمستقبل، وكذلك الذين حاربوا من اجل المستقبل، فالذى لا يفهم ماضيه لا يمكن ان يفهم حاضره، ولا يمكن ان يأخذ موقعا موضوعيا من المستقبل، وهذا ماسمح للعديد من التيارات المتطرفة ان تظهر كرد فعل لغياب الرؤية العقلانية للماضى وكذلك الحاضر والمستقبل، لذلك فقد نشأ الفصام بين المثقفين والجماهير . وهذا ما يدعونا لوصف المثقفين بالإغتراب فالمثقفون هم نتاج لظروف نشوه المجتمع، فان استمرار نشوه المثقفين هو تعبير حقيقى عن نشوه المجتمع الذى يعيشون فيه . والدليل على ذلك ان المثقفين المصريين حتى هذه اللحظة لم يستطيعوا أن يشكلوا مؤسسة ثقافية وفكرية حقيقية لها استراتيجيتها وتحول الاختلاف الفكرى والتعصب الفكرى الى اتفاق حول الحلول التى يمكن بها مواجهة قضايا المجتمع وأزماته . والدليل على هذا الفصام والانفصال بين المثقفين أولا والجماهير ثانيا ، أن القضايا التى كانت تشغل المثقفين إبان عصر النهضة هى ذاتها القضايا التى تشغلهم الآن . واذا كان هذا هو وضع المثقف فى ظل سلطة استبدادية وقهرية، فما هو المستقبل، وما هو الحل؟

كان من السهولة حل إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة فى ضوء متغيرات محلية بسيطة وقليلة منذ زمن بعيد، ولكن حل هذه الإشكالية الآن وفى ظل متغيرات عالمية تفرض علينا يصبح من الصعوبة بمكان حل هذه الإشكالية بالشكل اليسير، وخاصة اذا ما تأملنا رغم هذه التحولات العالمية المعاصرة رؤى المثقفين المصريين أنفسهم لمستقبل المجتمع . ففى تصور المثقف الاشتراكى هو الاحاح على العدالة الاجتماعية فى مواجهة الاستغلال من الخارج والداخل، والحل فى نظر المثقف الليبرالى هو الاحاح على الديموقراطية والمشاركة السياسية فى مواجهة الديكتاتورية والاستبداد. ويرى المثقف الإسلامى أن الحل هو العودة الى الإسلام لأن ذلك هو سبب تخلفنا العلمى والتقنى والتنظيمى، وكذلك فان التخلف نتاج أيضا فى تصور الليبرالى لغياب الديموقراطية، وأنه فى نظر الاشتراكى نتاج للاستغلال

وتختلف علاقات الانتاج وتحالف الرأسمالية الداخلية مع الغرب . وهكذا برزت هذه الافكار والأطروحات على الساحة الفكرية تشخيصا وعلاجاً دون ان تتجاوز او تتفاعل فى تكامل فكرى خلاق، ولذلك ظلت القضايا هى ذاتها . وإذا كان حل هذه القضايا مازال هما ملحا ومطلبا أساسيا من مطالب الجماهير لنقل المجتمع نقلة كيفية من التخلف الى التقدم، فإن الأمر يجب أن يختلف عن هذه الرؤى الجزئية والتي تعبر عن مناقشات فكرية عقيمة ومجرد أطروحات نظرية لا ترقى لمستوى الواقع الحالى . حيث أن الأمر يتطلب رؤية أكثر عمقا وإجابة على العديد من التساؤلات التى باتت ملحة ومهمة . إن ما طرح من إشكاليات سابقة هو هموم قديمة يجب تجاوزها، أولا : العدالة الاجتماعية، الأصالة والمعاصرة، الديمقراطية هى قضايا لابد من تجاوزها، شئنا أم أبينا.

فان تشخيص الواقع الفعلى واستشراف المستقبل القريب يفرض علينا طرح مجموعة من التساؤلات التى يجب ان ينشغل بها المثقفون بعامة بمختلف تخصصاتهم ومجالاتهم فى المرحلة القادمة، وهى تساؤلات تحتوى فى مضمونها على أن ثمة أزمة يواجهها المثقفون فى بلدان العالم الثالث بعامة ومجتمعنا المصرى بخاصة . وهى أزمة تتعلق بطبيعة العلاقة المستقبلية بين المثقف والسلطة من جانب، والدور الذى يجب ان يقوم به المثقف فى التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه من ناحية أخرى . ان الاجابة على هذه التساؤلات تتطلب من المثقفين تبنى رؤية شمولية تتطرق من التركيز على عمليات التداخل والتفاعل بين المتغيرات المحلية والعالمية، والتى سوف تفرز واقعا سياسيا واقتصاديا وثقافيا وايدىولوجيا يعكس طبيعة التطورات والتحولات العالمية، ويمكن طرح هذه التساؤلات على النحو التالى:-

ماذا يفعل المثقفون فى الوضع القائم من أمور أصبحت أكثر واقعية وفرضت علينا مثل الأقمار الصناعية، والسماء المفتوحة، والتقدم التكنولوجى الهائل والمخيف، اتفاقية الجات، الكوكبة، الخصخصة، التعامل الدولى الحر والمفتوح،

التحول الصارخ نحو الرأسمالية المتوحشة، ماذا تفعل الدولة فى التحول الرأسمالى فى الاقتصاد والسياسة والثقافة . هل يمكن أن تستغنى عن وظائفها التقليدية فى مواجهة كل ذلك ؟ أم ستظل هذه الوظائف كما هى ؟ وماذا تفعل الدولة إزاء قضايا تداول السلطة والافقار المطلق للجماهير واتساع الهوة الطبقية نتيجة برامج الإصلاح الاقتصادى، وكذلك ماذا تفعل اذا لم تستطع اللحاق بدور ما فى سياق القرن الواحد والعشرين من حيث التقدم الهائل على المستوى التكنولوجى والعلمى والتقنى ؟ وهل ستصبح العلاقة بين المثقف والسلطة أكثر تأزما بعد الدور المهمش له ؟ أم أن المثقفين سيستطيعون تكوين نخبة فعلية ويتحولون الى مثقفين عضويين بمفهوم "جرامشي"، ويكون لهم دور أكثر إيجابية بشكل يحول الخريطة العامة للعلاقة بين الفكر والسياسة ؟ هل ستظل الأحزاب السياسية عقيمة بهذا المعنى، أم ستأخذ خطوة لمحاولة التغيير المطلوب ؟ وما يمكن أن يسفر عن ذلك فى حالة تطور المجتمع المدنى يسلكون أكثر ايجابية للمطالبة بالتغيير ؟ ماذا ستسفر عنه العلاقة بين المثقف والمجتمع، هل سيظل علاقة فصامية، أم أنه يمكن أن تتطور تلك العلاقة للأفضل وتكون الجماهير بوعيتها والمثقف بقيادته شعبا يستطيع ان يطالب بحقوقه ويصبح ذا قوة ليضغط على الرأى العام والسلطة بعد ذلك ؟ ما مستقبل المجتمع ؟ هل سيسيطر عليه التوجه الليبرالى أم المد الإسلامى، أم التوجه الاشتراكى، هل يمكن أن تكون هناك حركات جماهيرية تغير المجتمع ونتجه به نحو الأسلمة، وخاصة أن المد الإسلامى أصبح ظاهرة عالمية تجاوزت الإطار المحلى والاقليمى ؟ ما مستقبل القضايا المختلفة التى لازالت عالقة وتمثل إشكاليات جوهرية وأساسية : الديمقراطية، الأصالة والمعاصرة، العدالة الاجتماعية، كلها قضايا على المثقفين بمختلف توجهاتهم وعلى الدولة ان يضعوها نصب أعينهم اذا أردنا ان يكون لنا مكان على المستوى العالمى، وان يتحول مجتمعنا من التخلف الى التقدم

المراجع

العربية والإنجليزية

أولاً : المراجع والدوريات والندوات العربية:

أ - المراجع:

- ١ - إبراهيم العيسوي، التحول الى الانفتاح، العوامل الداخلية فى :- جوده عبد الخالق (محرر) الانفتاح ... الجذور، الحصاد، المستقبل، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٢ - أحمد بهاء الدين، محاوراتى مع السادات، ط ٢، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٣ - أحمد ثابت، الدولة والنظام العالمى، مؤثرات التبعية فى مصر، ط ١، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢.
- ٤ - أحمد حمروش، ثورة يوليو وعقل مصر، مكتبة مدبولى، الطبعة الاولى، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٥ - _____، شهود ثورة يوليو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧.
- ٦ - أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- ٧ - أحمد عبد الله (محرر) ومجدى حماد، وجهاد عوده، روبرت سبرنجبورج، الجيش والديموقراطية فى مصر، ط ١، دارسينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
- ٨ - الآن منتجوى، التصنيع فى الدول النامية، ترجمة السيد الحسينى، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٩ - إسماعيل صبرى عبد الله، مصر التى نريدها، دار الشروق، ط ١، القاهرة، ١٩٩٢.
- ١٠ - أمانى قنديل وآخرون، سياسة التعليم الجامعى فى مصر، الأبعاد السياسية والاقتصادية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٩١.

- ١١ - أمحمد أصبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الاكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، العدد (٨)، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٩٢.
- ١٢ - أنور عبد الملك، الجيش والحركة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٤.
- ١٣ - _____، المجتمع المصري والجيش، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤.
- ١٤ - ايمان محمد حسن، وظائف الأحزاب السياسية في النظم التعددية المقيدة، دراسة حالة حزب التجمع في مصر، (١٩٧٦ - ١٩٩١) في كتاب الأهالي رقم ٥٤، القاهرة، ١٩٩٥.
- ١٥ - ارفنج زاتلين، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نقدية، ترجمة محمود عوده، ابراهيم عثمان، منشورات ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، ١٩٨٩.
- ١٦ - برهان غليون، إغتيال العقل، مكتبة مدبولي، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٠.
- ١٧ - _____، نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٩١.
- ١٨ - بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.
- ١٩ - جاك ووديز، الجيوش والسياسة، ترجمة عبد الحميد عبد الله، بيروت، ط ١، ١٩٨٢.
- ٢٠ - جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة ور طراييشي، منشورات كلية الآداب، بيروت، ١٩٧٣.
- ٢١ - جان جاك روزا، المثقفون والديموقراطية، تعريب خليل محمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت، ١٩٨٨.

- ٢٢ - جان مارك بيوتى، فى فكر جرامشى السياسى، الترجمة العربية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥.
- ٢٣ - جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٢٤ - _____، (محرر) التحول الى الانفتاح، العوامل الخارجية فى مصر:- فى جوده عبد الخالق "محرر" الانفتاح ... الجذور، الحصاد، المستقبل، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٢٥ - جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر " محمد على " مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.
- ٢٦ - حامد ربيع، الثقافة العربية، بين الغزو الصهيونى و ارادة التكامل القومى، دار الموقف العربى، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٢٧ - حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر، (١٩٥٢ - ١٩٨١)، مكتبة مدبولى (بدون تاريخ).
- ٢٨ - حماده محمود أحمد اسماعيل، صناعة تاريخ مصر : دراسة فى فكر عبد الرحمن الرافعى، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧.
- ٢٩ - حمود العودى، المثقفون فى البلاد النامية، بحث فى الفئات والعلاقات الطبقيّة، عالم الكتب، ط ١، القاهرة، ١٩٨٠.
- ٣٠ - خالد محى الدين، مستقبل الديمقراطية فى مصر، كتاب الأهالى، العدد الاول، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٣١ - رفعت السعيد، ماركسية المستقبل، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١.

- ٣٢ - رمزي زكي، دراسات في أزمة مصر الاقتصادية مع استراتيجيات مفتوحة للاقتصاد المصري في المرحلة القادمة (القاهرة)، مطبوعات مكتبة مدبولي، ١٩٧٣.
- ٣٣ - روبرت ما برو وسمير رضوان، التصنيع في مصر (١٩٣٩ - ١٩٧٣)، السياسة والاداء، ترجمة صليب بطرس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
- ٣٤ - ريمون آرون، أفيون المثقفين، دار الكتاب العربي، بيروت، (بدون تاريخ)
- ٣٥ - زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٣٦ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١.
- ٣٧ - ———، هموم المثقفين، دار الشروق، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٨١.
- ٣٨ - ———، وجهة نظر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٣٩ - زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع، الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، دراسة وترجمة على ليلة، جامعة عين شمس ١٩٩٢.
- ٤٠ - زينب شاهين، الاثوميثودولوجيا : رؤية جديدة لدراسة المجتمع، مركز التنمية البشرية والمعلومات، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٤١ - سامية سعيد الامام، من يملك مصر، دراسة تحليلية للاصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادي في المجتمع المصري (١٩٧٤ - ١٩٨٠)، دار المستقبل العربي، ط ١، القاهرة، ١٩٨٦.
- ٤٢ - سعد الدين ابراهيم، التنمية في مصر، الحلم الذي لم يتحقق بعد، مصر في ربع قرن .

- ٤٣ - _____، مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٨٣
- ٤٤ - سعد مرسى أحمد وآخرون، تاريخ التربية والتعليم، عالم الكتب، الاسكندرية، ١٩٧٤.
- ٤٥ - سعيد اسماعيل على، محنة التعليم فى مصر، كتاب الأهالى، العدد الرابع، القاهرة، نوفمبر، ١٩٨٤.
- ٤٦ - سمير أمين، التطور اللا متكافى، دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.
- ٤٧ - سمير نعيم، المنهج العلمى فى البحوث الاجتماعية، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ١٩٨٩.
- ٤٨ - سيد ابراهيم الجيار، تاريخ التعليم الحديث فى مصر وابعاده الثقافية، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٤٩ - السيد الحسينى، علم الاجتماع السياسى، المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- ٥٠ - _____، نحو نظرية نقدية اجتماعية، دار النهضة، بيروت ١٩٨٥.
- ٥١ - السيد زهرة، أحزاب المعارضة والانفتاح الاقتصادى فى مصر، دار الموقف العربى (بدون تاريخ).
- ٥٢ - السيد عبد الحليم الزيات، البناء الطبقي والتنمية السياسية فى المجتمع المصرى، الجزء الأول، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٥.
- ٥٣ - _____، سوسيولوجيا بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦.
- ٥٤ - السيد يسين، الازدواج الثقافى وأزمة المعارضة المصرية، محاورات ابراهيم منصور مع نجيب محفوظ وآخرين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥.

- ٥٥ - صلاح عيسى، الثورة العرابية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.
- ٥٦ - _____، متقنون وعسكر، مكتبة مدبولي، ط١، القاهرة، ١٩٨٦.
- ٥٧ - طارق البشري، الديمقراطية والناصرية، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة، ١٩٧٥.
- ٥٨ - طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، الجزء الثاني، ١٩٣٨.
- ٥٩ - عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية، دار المستقبل العربي، ط١، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٦٠ - عادل حمودة، أزمة المتقنين وثورة يوليو، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- ٦١ - عادل غنيم، النموذج العربي لرأسمالية الدولة التابعة، دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في مصر (١٩٧٤ - ١٩٨٢)، دار المستقبل العربي، ط١، ١٩٨٦.
- ٦٢ - عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم، الأستاذ محمد عبده، اعلام العرب، العدد (١) وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٢٢.
- ٦٣ - عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٦٤ - عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٦٥ - عبد العظيم رمضان، صراع الطبقات في مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء الأول، ١٩٧٨.
- ٦٦ - عبد القادر شهيب، محاكمة الانفتاح الاقتصادي في مصر، دار ابن خلدون بيروت، ١٩٧٩.

- ٦٧ - عبد الله العروى، أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخية، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨.
- ٦٨ - _____، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء، ١٩٨٤
- ٦٩ - _____، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣
- ٧٠ - علي الدين هلال وآخرون، الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسنى مبارك فى : علي الدين هلال (محرر) التطور الديموقراطى فى مصر : قضايا ومناقشات (القاهرة) مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١.
- ٧١ - علي الدين هلال، تطور الأيديولوجية الرسمية فى مصر الديموقراطية والإشتراكية، مصر فى ربع قرن، معهد الانماء العربى، ط١، بيروت، ١٩٨١.
- ٧٢ - _____، الديموقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى، سلسلة كتب المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٨١.
- ٧٣ - _____، المشكلة السياسية فى مصر والانتقال إلى تعدد الأحزاب فى : علي الدين هلال، مصطفى كامل السيد، أكرم بدر الدين، تجربة الديموقراطية فى مصر (١٩٧٠ - ١٩٨١)، القاهرة، المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨١.
- ٧٤ - علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣
- ٧٥ - عمار بلحسن، انتلجنسيا أم مثقفون فى الجزائر، دار الحداثة للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
- ٧٦ - غالى شكرى، ديكتاتورية التخلف العربى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٤.

- ٧٧ - _____، المتقفون والسلطة فى مصر، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، ط١، ١٩٩٠.
- ٧٨ - _____، النهضة والسقوط فى الفكر العربى الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٢.
- ٧٩ - فتحى رضوان، أسرار حكومة يوليو، مكتبة مدبولى، بدون تاريخ.
- ٨٠ - ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى النادى، مراجعة مصطفى خياطى، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- ٨١ - ماهر حسن فهمى، قاسم أمين، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣.
- ٨٢ - محروس محمود خليفة، السياسة الاجتماعية والتخطيط فى العالم الثالث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦.
- ٨٣ - محمد أحمد إسماعيل، دور المتقفين فى التنمية السياسية، دراسة نظرية مع التطبيق على مصر، القاهرة، ١٩٨٥، الجزء الأول.
- ٨٤ - محمد حسين هيكى، تراجم مصرية وغربية، القاهرة، ١٩٢٩.
- ٨٥ - محمد حسنين هيكى، أزمة المتقفين، القاهرة، ١٩٦١.
- ٨٦ - _____، بصرامة عن عبد الناصر، القاهرة، بدون تاريخ، ودار النشر.
- ٨٧ - محمد عابد الجابرى، إشكالية الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٩.
- ٨٨ - _____، الخطاب العربى المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.
- ٨٩ - _____، العقل السياسى العربى، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

- ٩٠ - محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمع وتحقيق وتقديم : محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.
- ٩١ - محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١.
- ٩٢ - محمد سيد أحمد، مستقبل النظام الحزبي في مصر، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٤.
- ٩٣ - محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- ٩٤ - محمود عودة، الفلاحون والدولة، دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للمجتمع التقليدي، مكتبة سعيد رافت، جامعة عين شمس، ١٩٨٧.
- ٩٥ - مصطفى عبد الغنى، المتقنون وعبد الناصر، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- ٩٦ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩١.
- ٩٧ - نزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.
- ٩٨ - _____، سياسة التعليم في مصر، دراسة سياسية وإدارية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٩٩ - نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣.
- ١٠٠ - هريوت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة ور طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ١٩٧٣.
- ١٠١ - هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٧.

ب- الندوات والمؤتمرات والرسائل العلمية:-

- ١ - أحمد زايد، الدولة ونمط التنمية فى العالم الثالث، تحليل سوسيولوجى للدور الاقتصادى للدولة، المستقبل العربى، العدد ١٣٣، ١٩٨٠.
- ٢ - _____، الهرمونيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم فى العلوم الاجتماعية، حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد ١٤، ١٩٩١.
- ٣ - أحمد صادق سعد، ندوة الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، بحث فى إشكالية التوصيف الاجتماعى للمثقف المصرى، ١٩٨٨.
- ٤ - أحمد مجدى حجازى، المثقف العربى والالتزام الأيديولوجى، دراسة فى أزمة المجتمع العربى، سلسلة كتب المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٧، الطبعة الثانية، يناير، ١٩٨٩.
- ٥ - أسامة الغزالي حرب، ثورة يوليو وإعادة تشكيل البنية الأساسية فى مصر، ثورة يوليو، قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ندوة المستقبل العربى، ط ١، ١٩٨٧.
- ٦ - امام عبد الفتاح، الطاغية، دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسى، عالم المعرفة، العدد ١٨٣، مارس ١٩٩٤.
- ٧ - أماني عبد الرحمن صالح، التعددية السياسية فى الوطن العربى، دراسة للنموذج المصرى المغربى، الفكر الاستراتيجى، معهد الانماء العربى، العدد ٣٨، اكتوبر ١٩٩١.
- ٨ - أمينة رشيد، أنطونيو جرامشى والهيمنة بين الأيديولوجى والسياسى، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر، ١٩٩٠.
- ٩ - برهان غليون، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع، دار الاجتهاد، العدد الخامس، بيروت، ١٩٨٩.

- ١٠ - ثروت عكاشة، ثورة يوليو والمسألة الثقافية : فى ثورة ٢٣ يوليو، قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ندوة فكرية نظمتها دار المستقبل العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- ١١ - جلال أمين، المطلق والنسبى فى قضية توزيع الدخل فى مصر، اليقظة العربية، السنة الأولى، العدد ٣، مايو ١٩٨٥.
- ١٢ - _____، ندوة مفهوم نمط الانتاج الأسوى وواقع المجتمعات العربية، الفكر العربى، معهد الانماء العربى، العدد ٣٥ - ٣٦، بيروت، ١٩٨٣.
- ١٣ - جودة عبد الخالق، أهم دلالات سياسة الانفتاح الاقتصادى بالنسبة للتحويلات الهيكلية فى الاقتصاد المصرى ١٩٧١ - ١٩٧٧ فى : الاقتصاد المصرى فى ربع قرن ٥٢ - ١٩٧٧، دراسة تحليلية للتطورات الهيكلية، بحوث ومناقشات المؤتمر السنوى الثالث للاقتصاديين المصريين، القاهرة، ٢٣ - ٢٥ مارس ١٩٧٨، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٨.
- ١٤ - جور قزم، المسالك التبعية فى الأنماط التنموية فى العالم الثالث، إشكالية التقدم والتخلف، مجلة الوحدة، العدد (٢٢) يونيو، ١٩٨٦.
- ١٥ - حسن نافع، الإدارة السياسية لأزمة التحول من نظام الحزب الواحد إلى نظام تعدد الأحزاب فى : على الدين هلال (محرر) النظام السياسى المصرى، التغير والاستمرار، أعمال المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨.
- ١٦ - حليم بركات، المتفقون فى المجتمع العربى المعاصر، ملاحظات حول أصولهم وانتماءاتهم الطبقيّة، مجلة المنار، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، مايو ١٩٨٧.

- ١٧ - حمدى عبد الرحمن حسن، إشكالية التحول الديموقراطى وطبيعة العلاقات السياسية فى مصر، ورقة مقدمة للندوة السنوية (المجتمع المصرى فى ضوء متغيرات النظام العالمى) القاهرة ١٠ - ١١ مايو ١٩٩٤.
- ١٨ - حمزة مصطفى، المثقف والسلطة، مجلة المنار، العدد ٢٩، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربى، مايو ١٩٨٧.
- ١٩ - سعد الدين ابراهيم، المفكر والأمير، دراسة فى تجسير الفجوة بين صانعى القرارات والمفكرين فى الوطن العربى فى الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، منتدى الفكر العربى، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- ٢٠ - السيد الحسينى، برامج التثبيت والتكيف الهيكلى من منظور اجتماعى رؤية من العالم الثالث، البعد الاجتماعى فى سياسات التنمية، المؤتمر العلمى السابع، كلية الخدمة الاجتماعية، الفيوم من ١١ - ١٣ مايو، ١٩٩٤.
- ٢١ - _____، التبعية الفكرية والاستقلال المعرفى، تحليل لرؤى من داخل العالم الثالث فى ندوة التبعية الثقافية، مركز البحوث العربية، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٣.
- ٢٢ - _____، نظرية التبعية، حوار وجدل، الكتاب السنوى لعلم الاجتماع، العدد الثانى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- ٣٣ - السيد عبد الحليم الزيات، المثقفون المصريون بين جدليات النشأة وإشكالية العقل، مجلة الوحدة، العدد ٦٦، مارس ١٩٩٠.
- ٣٤ - السيد محمد حسن الأمين، تجليات أزمة المثقف والسلطة فى الواقع العربى والإسلامى، مجلة المنطلق، العدد ٩٩، بيروت، ١٩٩٤.
- ٢٥ - سمير أمين، حول التبعية والتوسع العالمى للرأسمالية، المستقبل العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، السنة التاسعة، العدد ٩٣، ١٩٨٦.
- ٢٦ - سمير نعيم أحمد، أنساق القيم الاجتماعية، ملامحها وظروف تشكلها، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثانى، الكويت، ١٩٨٢.

- ٢٧ - _____، التكوين الاقتصادي الاجتماعى وأنماط الشخصية في الوطن العربى، العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الرابع، ١٩٨٣.
- ٢٨ - صادق الأسود، المتقف وصنع القرار السياسى، مجلة المنار، العدد ٢٩، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربى، مايو ١٩٨٧.
- ٢٩ - صلاح منسى، الفكر الليبرالى فى السبعينيات، ندوة الانتلجنسيا العربية، المتقفون والسلطة، منتدى الفكر العربى، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- ٣٠ - عاطف العقلة عضيات، أزمة المتقفين العرب، دراسة تحليلية، مجلة المنار، العدد ٢٩، السنة الثالثة، منتدى الفكر العربى، مايو، ١٩٨٧.
- ٣١ - عادل حسين، أزمة الديموقراطية فى الوطن العربى، المستقبل العربى، السنة الثالثة، العدد ١٩، سبتمبر ١٩٧٩.
- ٣٢ - عبد الوهاب عبد الحفيظ، مشكلات التنمية وهجرة الأدمغة، مجلة الوحدة العربية، العدد ٦٦، مارس ١٩٩٠.
- ٣٣ - عصمت سيف الدولة، تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية، فى ندوة الديموقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٣٤ - عفاف لطفى السيد، الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعلماء الأزهر، القاهرة فى القرن الثامن عشر، ترجمة أمين العيوطى، مجلة الفكر المعاصر، العدد ١٥، القاهرة، ١٩٦٩.
- ٣٥ - علا أبوزيد، الإطار القانونى والسياسى للتعددية الحزبية، من ١٩٧٦ - ١٩٩٢، ورقة مقدمة لندوة المشاركة السياسية فى مصر، القاهرة، مركز البحوث العربية، ٢٥ - ٢٦ ديسمبر، ١٩٨٧.
- ٣٦ - عمرو محى الدين، إشترابية الدولة والنمو الاقتصادى، الفكر العربى، العدد ٤، ٥، نوفمبر ١٩٨٧.

- ٣٧ - فريدة النقاش، تهميش الثقافة والهيمنة الثقافية للثورة المضادة فى : ندوة قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء أطروحات فكر جرامشى، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٩٢.
- ٣٨ - فوزى حبش، الحد من الدخول الطفيلية فى قطاع المقاولات، الطليعة، السنة التاسعة، العدد ٧، يوليو، ١٩٧٣.
- ٣٩ - فؤاد مرسى، حصاد الانفتاح، البقطة العربية، السنة السادسة، العدد ٤، أبريل، ١٩٩٠.
- ٤٠ - _____، الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٧، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، مارس، ١٩٩٠.
- ٤١ - كمال السيد، الرأسمالية الطفيلية، خصائصها ومخاطرها، الطليعة، السنة التاسعة، العدد ٧ يوليو، ١٩٧٣.
- ٤٢ - ندوة : المثقف العربى والسلطة فى الوطن العربى، مجلة المستقبل العربى، العدد ٧٤، أبريل، ١٩٨٥.
- ٤٣ - ندوة : المثقف العربى، دوره وعلاقته بالسلطة و المجتمع، المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط، ١٩٨٥.
- ٤٤ - محمد نور فرحات، جامعات مصر وقيم الانفتاح الاقتصادى، العدد ٧٧٠، أكتوبر، ١٩٨٣.
- ٤٥ - محمود جاد، الطبقة الوسطى المصرية، الدور والإمكانية، الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصرى فى ضوء متغيرات النظام العالمى، جامعة القاهرة، القاهرة ١٠ - ١١ مايو، ١٩٩٤.
- ٤٦ - محمود عبد الفضيل، مفهوم الرأسمالية الطفيلية فى ظل الانفتاح الاقتصادى، الطليعة، مايو، ١٩٨٤.

٤٧ - محمود عودة، أزمة الخطاب الماركسي في مصر، ورقة عمل مقدمة
لسمنار قسم الاجتماع، آداب عين شمس، القاهرة، ١٩٩١.

٤٨ - نادية رمسيس فرح، المثقفون والدولة والمجتمع المدني : في ندوة قضايا
المجتمع المدني في ضوء أطروحات فكر جرامشي، مركز البحوث العربية،
القاهرة، ١٩٩٢.

ج - الرسائل العلمية :-

١ - زكي عبد المجيد، القيم الاجتماعية للانفتاح الاقتصادي في مصر، كما تعكسها
نماذج من الانتاج السينمائي في السبعينيات، رسالة ما ستير، غير منشورة،
كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٨.

٢ - محمود محمد كسبر، المثقفون ودورهم في تنمية الوعي الاجتماعي
والسياسي في المجتمع المصري خلال الفترة من محمد علي إلى
بداية ١٩٥٢، رسالة دكتوراه، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة
الأسكندرية، ١٩٨٥.

ثانيا : المراجع باللغة الانجليزية :-

A. Book :

- 1- Ander. G. Frank, Crisis In The Third World (London : Heinmann 1981).
- 2- Burns, James, Macgregon, Leadership, Harper Colphon Book, Harper, Row publishers, New York, London, 1978.
- 3- Bill, J ames.A, And Leiden, Card, The Middle East Politics And Power, Allyn And Bacan, Inc, Boston, 1974.
- 4- Bell, Doniel, The winding passage,ABT Book,Cambridge ,U. S. A., 1980.
- 5- Brym, Robert, J, Intellectuals And Politics,George Allen And uwin, Boston,1980.
- 6- Dahl, R., Modern Political Power And Social Classes, London,1978.
- 7- Edward, Shils " The Intellectuals And The Power And Other Essays (Chicago : University Of Chicago press) 1972.
- 8- Edward.W. Said, Representation Of The Intellectuals , Published By Vintage, London,1994.
- 9- Gouldner, Alivn.W.,The Future Of The Intellectuals And The Rise Of New Class.The Macmillan Press LTD. London,1979.
- 10- Gavin Mackenzie," Class Boundaries And The labour Process " In Anthony Giddens And Gavin Makenzie,Eds.Social Class And Diviations Of Labour (Cambridge, Cambridge University Press,1982).
- 11- Gramsci, Antonio : Selection From The Prison, Notebook, New York, International Publishers,1983.
- 12- John,Waterbury,(The Egypt Of Nasser And Saddat,The Political Economy Of Two Regimes), Princeton,Princeton University Press, London, 1983.
- 13- Guillermo,O Donnell And Philippe C.Schmitter Transitions From Authoritarian Rule : Tentative Conclusions About Uncertain Democracies (Baltimore And London : The Johns Hopkins Press. LTD., 1991).
- 14- J. S. Szylowicz, Education And Modernization In The Middle East Larwell University Pess, London, 1973.

- 15- Lewis, Feure. S. Ideology And The Ideologistis, Basil, Black Well, Oxford, 1975.
- 16- Mazrui, Ali, A., Political Values And The Educated Class In Africa, Heinmann, London, 1978.
- 17- _____, The African Condition, Heinmann, London, 1980.
- 18- Michael (Haralombos And N. Halborn, Sociology Themes And Prespectives, London, 1994.
- 19- Nicos, Poulantzas, Classes In Contemporary Capitalism, London, 1979.
- 20- _____, State Power Socialism, London, 1980.
- 21- _____, Political Power And Social Classes, London, 1978.
- 22- Robert Springborg, Mubarak's Egypt : Fragmentation Of The Political Order, (Boulder And London : Westview Press, 1989).
- 23- Raymond William Baker : Egypt Uncertain Revolution Under Nasser And Saddat, Cambridge Massachustls : Harvard University Press, 1982.
- 24- Steven Lukes, " Power " Reading In Sociology And Polotical Theory, Blackwell Publishers, Oxford, 1994.
- 25- Samir Amin, Class And Nation, Historically And The Current, Crisis (London : Heinmann, 1980).
- 26- Wright, Erik, Olin " Intellectual And The Class Structure of Capitalist Society " In Walker, Pat (Editor), Between Labour And Capital, The Harvester, Press, Great Britain, 1979.
- 27- _____, Class Boundaries And Contradictory Class Location " In Anthony Giddens An David Held, eds. Classes Power And Conflict Classecal And Contemporary. Debates (London : Macmillan Publisher. Berkely California University of california. Press. 1982.

B. Articles :

- 1- Ander.G. Frank, " The development of underdevelopment " In Robert I. Rhodes, Imperialism and underdevelopment : A Reader (New York) : monthly Review Press. 1970.

- 2 - Ale Ksander Gella (Editor) the Intelligensia and the Intellectuals : theoy, method and case studys New York : Sage studies In International sociology, 1976.
- 3 - Hagen Koo, " world system. Class and state in the third world development sociological perspectives, Vol, 27. No. 1, (January 1981).
- 4 - James casparase : dependence, dependency In global system : Astructural and Behaviaral Analysis, " International organization, Vol. 32. N. 1. 1981.
- 5 - James Petras, : Critical Perspective on Imperialism and socialism in the third world, New York : monthly Review. Press, 1978.
- 6 - Lipset, S. M., And Dobson, Richard. B. " The Intellectual As oritic and Rebel. with special Reference To the United states and the soviet Union " Daedalus, Journal of the American Academy of arts and Sciences, u. S. A. Summer, 1972.
- 7 - Menahem, Milson " Medieval and modern Intellectual treditions. In the Arab world deadalus Journal of the American Academy of arts and sciences, U. S. A. Summer. 1972.
- 8 - Skocopol, " WaLlerstein " World capitalist system A theortical and Histariecl critique, American Journal of Sociology, Vol. 82. N. 5 (March. 1977) .
- 9 - WaLlerstein," Class and Class Conflict In Africa " monthly Review, Vol. 26, No. 4, Feb. 1975.
- 10- Wallerstien, " the states in the Institutional vartex of the capitalist world academy " International Social science Journal, Vol, N. 4, 1980.
- 11- Wilfred Cant well smith, the Intellectual, in the modern Development of the Islamic world. In sydney. Nettleton Fisher (ed). social forces in the Middle East, green well Press, publishers, New York, 1968.

هذا الكتاب

يتناول هذا البحث اشكالية العلاقة التاريخية بين الثقافي والسياسي كحقلين للممارسة الاجتماعية والتي تحوى بداخلها التمايز والاختلاف، التناقض والصراع، الانتماء والنقد فى الوقت نفسه، هذه العلاقة التى يعبر عنها فى معظم الأدبيات باسم علاقة المثقف بالسلطة والتى تبدأ أحياناً بالتجاهل واللامبالاة مروراً بأشكال أخرى مثل علاقة الاضطهاد والوصايا أو التحالف والانتماء. فى ضوء هذه العلاقة. حاولنا بحث وضع المثقف العربى عمومأ والمصرى خصوصأ اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً من حيث دوره ووظيفته فى الماضى والحاضر والمستقبل. وذلك من خلال قراءة واقعية تبدأ بتفسير هذا الواقع عبر فتراته التاريخية المختلفة نهاية "بدراسة حالة" المثقفين المصريين من مختلف التيارات الفكرية والايديولوجية المختلفة لفهم تلك العلاقة من خلال اشكاليات لم نتجاوزها بعد (الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، الأصالة والمعاصرة) وهى تلك الاشكاليات التى تواجه الفعل الثقافى المؤثر التى تجعل من عمل المثقفين هامشياً فى بنية المجتمع العربى عمومأ والمصرى خصوصأ. ولعل هذه الاشكاليات والعمل على تجاوزها تكمن فى أهم المهام الأساسية للمثقف والسلطة معاً. بحثاً عن واقع أفضل.

عبدہ غريب